



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بسم الله الرحمن الرحيم



شرح معارج

شرح معارج



M.A. LIBRARY, A.M.U.



AR5206

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



کتابخانه علم و ادب

کتابخانه علم و ادب





## بسم الله الرحمن الرحيم

حمد بديع سرمدی بلا ابد بحیث لا ینا در عنه زمان من الازمان و شکر منبع دهری غیر منای  
 العد و بحیث لا یشتر عنه ان من الازمان بل بدع باع انما امره اذا اراد شیاً ان یقول له  
 کن فیکون و مخترع سابع خلقکم و الیه تعودون ۛ هو الله الذی لا اله الا هو العظیم البصیر ۛ  
 البدایة و الیه المصیر ۛ انه علی کل شیء قدیر ۛ و سلوات متوالیة لا تنقطع الی حد علی رسول کشف غیب  
 و تحیات متتالیة لا یجوزیه العد و علی نبی ذی جلال رفیع محمد المعرف لطریق الحق بالباقیات  
 الصالحات المبعوث الی الخلق بسوا طع انجج و البینات خاتم الرسل الهادی الی السواد من السبل  
 من عبید ذلول ذی بال علیل و طبع کلیل اعطاه الله شفائاً لعلالته و نجاة معین کلالته محمد الحسن  
 البرلوی الموطن و المسکن ابن محمد الی حسن القادرین مسلکاً الخفیین نهیباً یبعثهما الله تعالی  
 بجاه نبیه محمد صلی الله علیه و سلم فی اخضر زمرة امته المرحومة المشفوعة و اسکنهما فی فردیس  
 الجنان فی سدر مخضود و ظل ممدود و ما و مسکوب و فاکمة کثیرة لا مقطوعة و لا ممنوعة و فرش  
 مرفوعة و اذا تم احواله شفاعة رسولک یوم الدین ببرجتک یا ارحم الراحمین اللهم آمین ثم آمین ۛ  
 و بعد فہذه صحیفۃ سرطیقة فی توضیح القواعد الحقائق و شرح الرسالة الدقیقة المشہرة بمعارج العلوم

في تشيخ المسائل المنطقية التي صنفها مقام فحل العلماء وصنفه الأوليا ويكتفي في اولى التحقيق بتبويب  
 اسرار التدقيق بحسن السهام الذي غفر له الله العلي بفضله الجلي واني بعد ما جلت العتبات بنظر الانصاف  
 وجدتها بعيدة عن الاعتساف ومحتوية على تحقيقات وتدقيقات لم يحجم حوم آثارها احسن الكتاب  
 ونقوض وابرات على بعض الكتب المشهورة في الاقطار والامصار بحيث لا يتجاوز عنها حتى  
 ولم يكن بهارتق آذان الاذان فقط بل كل علم تحقيق يتلأ منه انوار الحق وجبلت قلوب لشغل  
 عنه لباب الصدق شرحتها شريفاً بقى شعابته ويزيل فيها صابرة بوضع فرائد تحقيقاتها على طرف  
 الشام ويزيل عن وجوه تدقيقاتها صحرات الرخام ونجا بحمد الله كما ترى كما تم الزهر وقيمة الدر  
 وبساتين الاذان هو ضامير النشاط للآذان اللهم الفع به جميع الطلاب من اولى الالباب  
 ما رتبة التعليم ورمية التقييم ورياحين الطلب وقنوات الادب وثمرات الادوارق وتحتاج الاشواق  
 وبربع الكالمين ومجالس البالغين وازهار الاختراع وبلدع الابداع بالمخ وجه وعمد واسبغ واهم  
 واصرف عنه كما ذكر الفهوم المؤقتة وشر الميول العسوفة واما في اهل الصاد والميرون واما في  
 اولى الخطوط والجحون واجعله قرة عين اعيان التحقيق من حزب اصحاب العقل وجندار باب  
 التدقيق فيستقيم اليه السائر الموزون وتوان تخاني عنه الغرر المخوفة هو سيستعظمه الخلاق العقلاء  
 وان استغزرت به السلالات الوهابية كيف لا ولا العقل الكامل الجيد سموح رجوع في الوهم العسير  
 فيروا الضيف مجموع مجموع هذا المسؤول من خارير هذا الفن الاعظم البالغين في الكرم ان  
 يقلوا خطما في وكبر والذيل حسنة على سياقي هو لغري ان هذا اول مما فاض على من جنابه تعالى  
 المستطاب في الريان من الشباب وسميته منهاج المعراج ليحصل في اسم الشرح التضمن  
 لاسم المتن والاندماج فيما انا اشعر في المقصود به توفيق الله الودود وهو عليه التكلان انه خيره  
 من اعان وهو ولي المدي في الاولي والاخرى اعلم ان الصريح لما اراد ان يفتتح كتابه بعد  
 اليتمن بالتسمية بحمد سبحانه تعالى اداة الحق ما يجب عليه شيء من نعمائه والآلة التي منها توفيق  
 التصنيف لهذا الكتاب واتباعا للشيخين المشهورين في باب لابتداء بل لما ارجع عليه السلف الكبار





الذي هو معنى بهم فبعد تسليم وجوده سوى الحاصل بالمصدر ليس مجرأ وهننا بانظر الدقيق اذ الكلام هنا  
فيما يراو بالنظا صالة في المحاورات وبيان المقاصد وظاهرنا لا يمكن ان يراو المعنى البهم بدون  
المحصلات في المحاورات وبيان المقاصد وان كان لعقل تصوره مجردا عنها والتوضيح انه يحدث  
عند فعل الفاعل فبدا متعديا في محل منفعل نشأه امور احدها الايقاع والايجاد وهو صفة اعتبارية يحصل  
للفاعل ويسمى مصدر معلوما والاخر القبول بمعنى مطلق الاتصاف الشامل للانفعال التهدي يحصل  
للمنفع ويسمى مصدر مجهولا ولا يقدو خذ منه المصدر المعلوم للفعل اللازم والثالث الامر لقائم بالمنفع  
الحاصل فيه بايقاع الفاعل وهو وان كان قائما بالمنفع لكن النسبة الى الفاعل بالايقاع وبهذه  
الحيثية يسمى حاصلها بالمصدر المعلوم ونسبة الى المنفع بالقبول وبهذه الحيثية تسمى حاصلها بالمصدر المجهول وانما  
المبنى للفاعل فما خوذ من نسبة الصفة المشتقة من المصدر المعلوم الى الفاعل نسبة مصدرية فالجارية  
او الجحرا اذا كان بمعنى الجارية وكذا الشاكزية والشكر معناها كون اشئ حامدا وشاكرا او ذلك لكون بهو نسبة  
والمبنى للمفعول فما خوذ من نسبة الصفة المشتقة من المصدر المجهول الى المنفع فالجودية او الجحرا اذا كان  
بمعناها وكذا المشكورية والشكر معناها كون اشئ محمودا ومشكورا ثم المصدر قديمي بمعنى هم الفاعل  
او المفعول لكن لا يمكن ارادتها هنا بل فقط الجحرا قطعا الفساد المعنى ومن هنا علمت ان المصدر المتعدي  
سبعة معان تتمثل فيها ان عدا الحاصل بالمصدر المعلوم والمجهول احدا ولم يعتبر القدر المشترك  
فتما على حدة والافسقة او ثمانية ثم الجحرا ثمانية بمورد اربعة الحامد والمحمود والمجود والمجود عليه الاولا  
ظاهرا والثالث هو الوصف الحسن الذي اسنده الحامد الى المحمود ونفس سناد الوصف الحسن

الذي هو معنى بهم فبعد تسليم وجوده سوى الحاصل بالمصدر ليس مجرأ وهننا بانظر الدقيق اذ الكلام هنا  
فيما يراو بالنظا صالة في المحاورات وبيان المقاصد وظاهرنا لا يمكن ان يراو المعنى البهم بدون  
المحصلات في المحاورات وبيان المقاصد وان كان لعقل تصوره مجردا عنها والتوضيح انه يحدث  
عند فعل الفاعل فبدا متعديا في محل منفعل نشأه امور احدها الايقاع والايجاد وهو صفة اعتبارية يحصل  
للفاعل ويسمى مصدر معلوما والاخر القبول بمعنى مطلق الاتصاف الشامل للانفعال التهدي يحصل  
للمنفع ويسمى مصدر مجهولا ولا يقدو خذ منه المصدر المعلوم للفعل اللازم والثالث الامر لقائم بالمنفع  
الحاصل فيه بايقاع الفاعل وهو وان كان قائما بالمنفع لكن النسبة الى الفاعل بالايقاع وبهذه  
الحيثية يسمى حاصلها بالمصدر المعلوم ونسبة الى المنفع بالقبول وبهذه الحيثية تسمى حاصلها بالمصدر المجهول وانما  
المبنى للفاعل فما خوذ من نسبة الصفة المشتقة من المصدر المعلوم الى الفاعل نسبة مصدرية فالجارية  
او الجحرا اذا كان بمعنى الجارية وكذا الشاكزية والشكر معناها كون اشئ حامدا وشاكرا او ذلك لكون بهو نسبة  
والمبنى للمفعول فما خوذ من نسبة الصفة المشتقة من المصدر المجهول الى المنفع فالجودية او الجحرا اذا كان  
بمعناها وكذا المشكورية والشكر معناها كون اشئ محمودا ومشكورا ثم المصدر قديمي بمعنى هم الفاعل  
او المفعول لكن لا يمكن ارادتها هنا بل فقط الجحرا قطعا الفساد المعنى ومن هنا علمت ان المصدر المتعدي  
سبعة معان تتمثل فيها ان عدا الحاصل بالمصدر المعلوم والمجهول احدا ولم يعتبر القدر المشترك  
فتما على حدة والافسقة او ثمانية ثم الجحرا ثمانية بمورد اربعة الحامد والمحمود والمجود والمجود عليه الاولا  
ظاهرا والثالث هو الوصف الحسن الذي اسنده الحامد الى المحمود ونفس سناد الوصف الحسن



وعلى التوجيه تحقيق ذهب بعض الازكياء بل المصنف ايضا والثاني ان يراد من التعليق بكلمة على اعم  
من ان تكون قريبا او لا وكذا من الترتيب سواء كان قريبا او بعيدا وحيث يتصور تغاير المحمود به وعليه  
بالذات في بعض المواضع كما اذا اعطى زيد عمر ادرهما فحمده عمر وبانه طريف فالمحمود به هو انسا وانظر اتم  
اليه والمحمود به عليه حقيقة هو اعطاء الدرهم وهما متغايران بالذات فكله اذا كان المراد من المحمود به المعنى  
الاول واما على الثاني فمتغاير بالذات مع المحمود به عليه على كل تقدير فتم الاحتمالات العقلية بالنظر الى اعتبار  
كون المحمود به والمحمود عليه والممدوح به والممدوح عليه اختيارية او غير اختيارية ستة عشر نظرا على السبب  
لكن المذهب فيها ثلثة الاول ان يكون المحمود به فقط اختياريا والثاني ان يكون المحمود به والممدوح  
به اختياريين والثالث ان يكون المحمود به فقط اختياريا والمتمتع عند التحقق الدواني هو الاخير وبما  
يقتضي بسطا ليس هذا المختصر موضعه بقي ههنا اشكال قيل على تعريف الحمد لغوي اى الوصف باللسان  
الصح وقيل على ارادة المصدر المبني للمفعول من لفظ الحمد تقرير الاول بعد تمهيد مقدمته وهى ان الوصف  
عندهم هو التلطف بالكلام الدال على اتصاف الموصوف بالكمال فيكون قولنا ضرورة ان الحمد  
لو كان وصفا باللسان على الجميل لم يكن قولنا خاصا والثاني باطل فالمقدم مثله ان الملازمة فيحكم لفظ  
المهمدة واما بطلان الثاني فلا يستلزمه كون المحمود مقولا هذا خلف لان المحمود ذات والمقول لفظ  
ومنهما تبين تقرير الثاني انهم اتفقوا على ان الحمد قول خاص فلو اراد من الحمد المحمودية يصير المعنى المحمودية

والتوجيه تحقيق ذهب بعض الازكياء بل المصنف ايضا والثاني ان يراد من التعليق بكلمة على اعم من ان تكون قريبا او لا وكذا من الترتيب سواء كان قريبا او بعيدا وحيث يتصور تغاير المحمود به وعليه بالذات في بعض المواضع كما اذا اعطى زيد عمر ادرهما فحمده عمر وبانه طريف فالمحمود به هو انسا وانظر اتم اليه والمحمود به عليه حقيقة هو اعطاء الدرهم وهما متغايران بالذات فكله اذا كان المراد من المحمود به المعنى الاول واما على الثاني فمتغاير بالذات مع المحمود به عليه على كل تقدير فتم الاحتمالات العقلية بالنظر الى اعتبار كون المحمود به والمحمود عليه والممدوح به والممدوح عليه اختيارية او غير اختيارية ستة عشر نظرا على السبب لكن المذهب فيها ثلثة الاول ان يكون المحمود به فقط اختياريا والثاني ان يكون المحمود به والممدوح به اختياريين والثالث ان يكون المحمود به فقط اختياريا والمتمتع عند التحقق الدواني هو الاخير وبما يقتضي بسطا ليس هذا المختصر موضعه بقي ههنا اشكال قيل على تعريف الحمد لغوي اى الوصف باللسان الصح وقيل على ارادة المصدر المبني للمفعول من لفظ الحمد تقرير الاول بعد تمهيد مقدمته وهى ان الوصف عندهم هو التلطف بالكلام الدال على اتصاف الموصوف بالكمال فيكون قولنا ضرورة ان الحمد لو كان وصفا باللسان على الجميل لم يكن قولنا خاصا والثاني باطل فالمقدم مثله ان الملازمة فيحكم لفظ المهمدة واما بطلان الثاني فلا يستلزمه كون المحمود مقولا هذا خلف لان المحمود ذات والمقول لفظ ومنهما تبين تقرير الثاني انهم اتفقوا على ان الحمد قول خاص فلو اراد من الحمد المحمودية يصير المعنى المحمودية

قوله على التوجيه تحقيق ذهب بعض الازكياء بل المصنف ايضا والثاني ان يراد من التعليق بكلمة على اعم من ان تكون قريبا او لا وكذا من الترتيب سواء كان قريبا او بعيدا وحيث يتصور تغاير المحمود به وعليه بالذات في بعض المواضع كما اذا اعطى زيد عمر ادرهما فحمده عمر وبانه طريف فالمحمود به هو انسا وانظر اتم اليه والمحمود به عليه حقيقة هو اعطاء الدرهم وهما متغايران بالذات فكله اذا كان المراد من المحمود به المعنى الاول واما على الثاني فمتغاير بالذات مع المحمود به عليه على كل تقدير فتم الاحتمالات العقلية بالنظر الى اعتبار كون المحمود به والمحمود عليه والممدوح به والممدوح عليه اختيارية او غير اختيارية ستة عشر نظرا على السبب لكن المذهب فيها ثلثة الاول ان يكون المحمود به فقط اختياريا والثاني ان يكون المحمود به والممدوح به اختياريين والثالث ان يكون المحمود به فقط اختياريا والمتمتع عند التحقق الدواني هو الاخير وبما يقتضي بسطا ليس هذا المختصر موضعه بقي ههنا اشكال قيل على تعريف الحمد لغوي اى الوصف باللسان الصح وقيل على ارادة المصدر المبني للمفعول من لفظ الحمد تقرير الاول بعد تمهيد مقدمته وهى ان الوصف عندهم هو التلطف بالكلام الدال على اتصاف الموصوف بالكمال فيكون قولنا ضرورة ان الحمد لو كان وصفا باللسان على الجميل لم يكن قولنا خاصا والثاني باطل فالمقدم مثله ان الملازمة فيحكم لفظ المهمدة واما بطلان الثاني فلا يستلزمه كون المحمود مقولا هذا خلف لان المحمود ذات والمقول لفظ ومنهما تبين تقرير الثاني انهم اتفقوا على ان الحمد قول خاص فلو اراد من الحمد المحمودية يصير المعنى المحمودية

قول خاص ويلزم الاتحاد بين المتباينين اذا لم يخرج صفة الذات والقول صفة اللفظ وان اجيب  
بان القول ايضا لها معنى المقولية فصار المصدرين مجولين فيرو عليه ان المقولية ايضا صفة اللفظ  
بخلات المحمودية على انه يلزم ان يكون المحمود هو المقول وهو ظاهر البطلان والجواب عنها  
ان قولهم المحمود قول خاص مبني على اخذها بمصدرين معلومين واما اذا اخذ المصدرين مجولين  
فلاخل والاتحاد بينهما حتى يتفرع عليه كون المحمود مقولا وبصير المعنى المحمودية قول خاص فمذه شبهة  
وهما تقارير يثبت علم الواجب الوجود استجمع لجميع صفات الكمال اى للذات الذي وجوده مقتضى  
ذاته والتعبير عنه بهذه الصفة لما انها منشأ سائر الصفات على ما قيل فلم يرد بالواجب الوجود مفهومه  
الكل حتى يكون الله من قبيل اعلام الاجناس ويلزم قبائح ثم ان هذا التفسير للمعنى الموضوع لفظ الله  
لا التعريف كما توهم فلا يرد عليه انه يصدق على الاعلام التي يطلق عليه تعالى في اللغات الاخر ثم  
لما كان لفظ الله متضمنا لجميع صفات الكمال التي من اكملها الصفات السبع ومنها صفة العلم التي عجزت  
العقول عن ادراكها وتجزت مدارك الفحول عن التناه حقيقتهما فوجب ان يذكر شرط من مباحثها ليتضح  
عن انفق البيان بعون الملك المنان وقبل الشروع في البيان لا بد ان يعلم ان له تعالى بهانه عليين  
علم فعلي اى تتمم الارادة وهو العلم الازلى قبل وجود الاشياء بحيث اوجد الكمات كلها بحسبه هو كمال  
ذاتى وصفه كماله له تعالى وعلمه انفعالى وهو الذى يكون له تعالى بعد وجود الحوادث مطابقا للعلم الاول  
وهذا العلم البته علم حضوري له تعالى ليس فيه اختلاف اصلا وهو عين تلك الاشياء وهى حاضرة عنده تعالى  
من غير قيام وحصول واطلاق العالم عليه تعالى بهذا العلم عند الحكماء كاطلاق الشمس على الماء من  
بالشمس وليس من الصفات الكماله له تعالى لثبوته مع الحوادث وللزوم زيادة صفة العلم عليه تعالى  
والا لزم اتحاد الكمات معه تعالى وللزوم الاستكمال بالغير لتوقفه على الكمات واذا لم يكن هذا النحو



الثاني من العلم من صفاته الكمالية فهو لا يكون مراداً بهنا فالعلم المختلف فيه المقصود به بيان هو العلم الاول  
اعني العلم الفعلي ثم انه اختلف في حصولية العلم الفعلي له تعالى وحضورية والحصولي ما كان مسبباً  
الاكتشاف فيه صورة العلوم والحضورى ما لم يكن كذلك كما سياتي في غريب فنقول قد اتفق جمهور الحكماء  
والمتكلمين على علمه تعالى بجميع الاشياء في الازل سواء كانت الاشياء موجودة فيه او معدومة بحيث  
لا يشذ عنه مثقال ذرة في السماء ولا في الارض بوجدين النقل والعقل اما النقل فنقوله تعالى  
هُوَ الَّذِي لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَآمَنَ الْعَقْلُ فَلَانِ الْاِبْغَالِ الْمُتَقَنَّةِ تَدُلُّ عَلَى عِلْمِ فَاعِلِهَا  
كَيْفَ وَمِنْ نَظَرٍ فِي مَبْدَعَاتِهِ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِينَ وَمَا فِيهَا لَا مَحَالَةَ عِلْمٌ وَقَالَ قَحْطَمٌ تَدُلُّ عَلَى حِكْمَةِ صَانِعِهَا  
ووجود حقائق امور بحيث تيجر في اكنانها قائلار بنما ما خلقت هذا باطلا ثم تيجر واني كيفية هذا العلم بسبب  
تسليم مقامين محمدتين من عند انفسهم احدهما مخالفة للاخرى الاولى انه تعالى عالم بجميع الاشياء  
في الازل سواء كانت موجودة او معدومة والثانية ان العلم لا يتعلق بالمعدوم والصرف والشيء كشكش  
عند العالم ما يتعلق به العلم فاضطرر بحيث هربت الازاء عن طريق الى طريق وتفرق ايدي فرقت  
عن فرقت فنقول الشقوق العقلية في العلم الفعلي الواجب تعالى خمسة لانه آت عين ذاته تعالى اوجز  
او خارج عنه منضم به او ينسزع عنه تعالى او منفصل آت شق الجزئية فلم يذهب اليه واسبب كونه تعالى بسيطاً  
وسبباً وخارجاً ولا تتعارض التركيب في ذاته تعالى واما الاربعة الباقية فقد ذهب الى كل منها فاسبب  
فالذهب في كون علمه تعالى امراً منفصلاً خمسة الاول ذهب فلاطون فانه ذهب الى ان علمه تعالى  
بالممكنات قبل وجودها بصورة قائمة بانفسها مجردة عن المادة والثاني ذهب بعض المشايخين القائلين  
بان كل ممكن موجود في الدهر المجرى عنه بالواقع والثالث ذهب البعض الآخر من المشايخين القائلين بان  
صور الاشياء كلها حاصلة في العقل الاول وهو مع ما فيه حاضر عنده تعالى والاربع وهو ذهب جمهور  
المتكلمين في القدرلة فانهم يقولون ان المعدومات الممكنة ثابتة في الواقع غير موجودة بمعنى انها متنازعة  
بعضها عن بعض ولا يترتب عليها الاثار الخارجية من الاكل والشرب والشيء وغيره او هي حاضرة باسرها  
عنده تعالى والخامس ذهب صاحب الاشراق فانه يقول ان البارى تعالى يعلم الاشياء كلها

بالاشراق النوري فحجة الاشياء معلومة له تعالى بذلك الاشراق واما شق كونه خارجا عن اشراقها  
ففيه مذهب واحد ينسبونه الى بعض المتكلمين القائلين بان علمه تعالى صفة بسيطة ذات اضافة  
مناط كشف كل واحد من الكمالات اضافية خاصة وهي معنى اشراقه واما شق الانضمام ففيه ايضا  
مذهب واحد ثلاثة من اساطين الحكماء المشائين ارسطاطاليس وابي نصر الفارابي وابي علي  
ابن سينا فانهم قالوا بان تمام صور الكمالات في ذاته تعالى واما شق العينية ففيه مذهب ثلاثة  
الاول مذهب الصوفية الذين قالوا بان اتحاد الواجب بالكمالات ذاتا وهم يقولون انه ليس في عالم  
الكون الا ذات واحدة وهي الوجود وليست بكمالية بمعنى القابل للتكثرة حقيقة ولا تجريئية  
بمعنى لا تقبل التكرار صلا بل تلك الذات تتطور بتطورات اعتبارية انتزاعية واقعية  
ففي بذاتها منشأ لا تنزع التعينات الغير المتناهية فعلمه تعالى بالكمالات انما يطوى في علم الذات  
اذ ذاته ليست مخيرة للكمالات بالذات بل بالاعتبار الواقعي واما مذهب الصوفية الصافية فانهم يقولون  
بمخيرة ماهية الكمالات بالواجب تعالى وقالوا ان في الممكن وجودا وماهية فوجوده عين ذات  
الواجب التي هي الوجود وماهية غير ماهية وهو لا وهم الصوفية الصافية فمذهبهم في العلم العقلي انق  
في المال لمذهب بعض الحكماء المتأخرين كما سياتي ذكره فها في حكم مذهب واحد اعلم ان المشهور  
عند تعدد المذاهب عند مذاهب الصوفية الغير الصافية والصافية مذهبيا واحدا بناء على  
اتحاد عنوان الصوفية والا فبناء على تحقيق الذي ذكرناه يكون بينهما فراقا كثيرا كما ستفصله الا اننا  
اشر المشهور في اطلاق اسم العشرة على المذاهب فقلنا المذاهب في علم الواجب تعالى عشرة والثاني  
من المذاهب ثلاثة لشق العينية مذهب فرغوريوس الذي قال باتحاد العاقل والمعقول في علم الواجب  
تعالى بالكمالات والثالث مذهب الحكماء المتأخرين القائلين بان علمه تعالى بذاته في الازل مع  
تباينه لذوات الكمالات مبدءا لا لكشفا فكشفا تفصيلا سواء كانت موجودة او معدومة فتعذر خل  
بعض هذه المذاهب في البعض تلك عشرة كاملة كانت مشهورة من جمهور الحكماء فلنشروع الآن  
لابطال لبواطل احقاق الحق ونعين لتفصيل كل مذهب منها منها فصلا للمناجج ايضا عشرة





بناء على نزهة قيام الاعراض بانفسها وهو قول بالقلب العرض جوهراً واجب بان المراد من  
قيامها بذاتها قايماً لها لذات البارئ تعالى سواء كانت قائمة بالغير ولا يفجوز ان يكون صفة للعرض  
قائمة بصور محالها لكن يدو عليها ما يرد على صور محالها من الابدادات المذكورة فان قلت علم  
السواد بدون الجسم ممكن فلو لم يعلمه سبحانه تعالى بدون الجسم يلزم النقص في علمه تعالى المدعى عن كمال  
علو اكبر اقلت النقص في هابته السواد بحيث لو تصورت على حدة يلزم كونها جواهر لا في علمه تعالى  
فلذا لا يعلم السواد بدون الجسم وكذا سائر الاعراض واجاب عنه الفاضل اللاهوري بان القلب  
العرض جوهراً لا يمنع في ظرف كان فيه عرضاً تاماً اذا كان بحسب اختلاف الظروف فلا كما ان بصورة  
الجوهريه يصير في الذهن عرضاً قائماً بالذهن وكما قال الله تعالى ما حاصله ان اعمال العباد تؤول  
في الآخرة فلو لم يكن تلك الاعمال التي هي اعراض جواهر ماعنى الوزن كما يدل عليه قوله تعالى واما  
نفت موازينه فهو في عيشته راضية الآية واما ثانياً فانه يلزم على هذا المذهب ان لا يصح إطلاق العالم  
وحمله عليه سبحانه تعالى لان حمل المشتق على شئ يستدعي قيام المبدأ والمبدأ بهنا وهى الصور منفصل عنه  
تعالى واجب بان هذا الحمل من قبيل حمل الشمس على الماء المستحق باعتبار المحاذرة  
**اقول** المثال لا يطابق الممثل له لان الشمس كمادة موضوع للحرم كذلك موضوع للضوء ايضا  
والشمس يمكن ان يكون مشتقا من شمس بمعنى الضوء والضوء قائم بالماء والحمل لشمس على الماء يكون  
باعتبار قيام مبدئه به لا باعتبار المحاذرة على ان شمس جاء في اللغة مصدر ايضا بمعنى قبول سخن  
الشمس في هذا المعنى المصدرى قائم بالماء وقدرية هذا الجواب بوجه آخر وهو ان الحمل باعتبار المحاذرة  
انما يكون في المصادر الجملية كالشمس ومن المصادر الحقيقية كالعلم **اقول** هذا تنويه محض لان  
العلم ان اخذ بالمعنى المصدرى الانتزاعي فلا كلام فيه وان اخذ بمعنى مبدأ الانكشاف فهو ايضا

[illegible]

ليس بمصدر حقيقة كالشمس بل العالم مشتق منه كالشمس مشتق من المصدر الجلي وأما ما سألنا به  
 يلزم ان يكون البارئ تعالى في مرتبة ذاتية مع قطع النظر عن الامور المنفصلة التي هي العلم عاريا  
 عن العلم جاهلا وأما عارفا فيلزم استكمال تعالى بالامور المنفصلة في صفته الكمالية والحق ما قال استاذنا  
 استاذ الكل في شرحه للسلم ان مذهب فلاطون ليس كما وجوه بل اراد بالصور المذكورة الاعيان  
 الثابتة كما قالت بها المتكلمون المحققون كما سيأتي تحقيق مذهبهم ولا فرق الا بالتعبير وبن العبران  
 افلاطون عبريا بالصور والتكلمين بالاعيان الثابتة ولم يثبت في كلماته القول بوجودها بل ان  
 منه ان علمه تعالى بالاشياء قبل وجودها علم بالصور القائمة بذاتها فالقول بوجودها اختراع من الجهتين  
 كما يلوح اليه المنقول من كلام افلاطون في كتاب الملل والنحل لابي الفتح عبد الكريم الشهرستاني مثل  
 هذا نقل من المحقق شمس الدين اشيرازي فلا يرد الايراد المذكورة نهنا بل يكون مذهبهم عين مذهب  
 المتكلمين فلا بطلان لمذهبهم وجهه سند كبراني البطلان لمذهب المتكلمين

## المنهج الثاني

في ترميز مذهب اكثر المشائين القائلين بوجود كل ممكن قديما كان او حادثا في الدهر لمسمى الواقع  
 وانما التجرد والتغير فيها بحسب الزمان فهي بذواتها حاضرة عنده منكشفة له تعالى وحضوه في الدهر عنده  
 تعالى هو علمه الفعلي وليقرب من هذا المذهب مسلک من لم يتيقوه بالوجود الدهري وقال كما ان الله سبحانه  
 لعدم كونه مكانيا بته جميع الامكنة بالقياس اليه سواسية في القرب والبعد وليس لديه مكان قريب  
 وآخر بعيد كذلك لعدم كونه تعالى وصفاته الحقيقية زانيا بته جميع الازمنة بالقياس اليه وصفاته  
 سواسية في الماضي والحالية والمستقبلية فليس في علمه كان وكائن وسيكون بل الموجودات كلها في  
 اوقاتها حاضرة عنده تعالى وهذا الحضور هو العلم الفعلي له تعالى وتوهم القولان المذكوران بانهاج  
 المنهج الاول انه يلزم على هذا المذهب وجود امور غير متناهية مرتبة عنده تعالى في العلم الفعلي فيطلبها  
 برأين ابطال التسلسل اما وجود امور غير متناهية فلكون العالم قديما لا واهرا فالموجودات فيه ايضا  
 غير متناهية واما الترتيب فلان البعض منها معدة فغيرها ترتيب طبعي في الدهر والزمان بعضها متصلا

كالزمان والحركة فلا اتصال فيها كانت للترتيب ولا حاجة فيها الى الترتيب الاخر كما نخطو والسطح والاشياء  
انه تعالى تقدم بالذات على الكمالات على القول بالتقدم الدهري ومقدم بحسب خارج ايضا على القول  
بالحدوث الدهري فيلزم جملة وعدم علمه تعالى في مرتبة ذاته وتعلق العلم بالمعدومات الصفرية وبطلانها  
غنى عن البيان والثالث ان الموجودات الدهرية والواقعة في اوقاتها في وجودها كالحوادث اليومية  
الموجودة في الزمان على افق التقضي والتجديد الا ان الثاني تنافى والاول غير تنافى فكان العلم بالاول  
كالعلم بالثاني والعلم بالثاني بالاجماع علم الفعالي ناقص لتوقفه على التغير فكذا بالاول اعني الموجودات  
الدهرية والواقعة في اوقاتها يكون الفعالي فلا يكون فعليا ووصفا كما ليل له توقفه على التغير والتفوه <sup>صطلح</sup> بالاصل  
غير نافع فيه والمراجع ان الحوادث الموجودة في الخارج الماضية والمستقبلة تكون مع موجودة عنده  
تعالى من غير تقدم ولا تأخير فالحوادث اليومية اما موجودة عنده تعالى من الازل الى الابد في الزمان  
او في اوقاتها بهذا الوجود الزماني الذي يكون به موجودة في الخارج فلا حاجة الى وجودها بذلك  
بالحدوث اليومي واللازم تحصيل الحاصل فاذا لم يلزم قدم الحوادث اليومية فلا ينبغي بالتقدم الاعم  
الابتداء وهذا صادق عليها بوجودها في الازل وانما موجودة عنده تعالى في الدهر او في اوقاتها بالصورة  
المختصة فيساق هذا المذهب الى المثل لا فلاطونية ان كانت تلك الصورة قائمة بذاتها ولى نهى الشئ  
ان كانت قائمة بذاته تعالى ولا يكون طائل للتغير العبارة فعلية ما عليها واجواب باختار الشق الاول  
والقول بان حالها كحال الالكنة فانها حاضرة عنده تعالى بلا قرب وبعد ثم وجدت في الخارج  
مع قرب وبعد فكذا الكمالات كانت موجودة عنده تعالى في الازل بلا قرب وبعد ثم وجدت  
في الخارج مع القرب والبعد فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا تقدم الحوادث اليومية غير مضي لان الالكنة  
منحصرة في الافلاك والخاصة والافلاكيات عندهم قديمة بالاشخاص والعصريات بالانواع فيكون  
وجودها بالازل هو وجوده الخارجي وليس لها وجود سواه ليلزم تحصيل الحاصل والاستحالة في قدمها كذا  
تدبرهم والقرب والبعد وعرضا فيها بالا اعتبار لانها ان قيست بالنظر اليه تعالى فلا قرب ولا بعد فيها وان  
قيس بعضها الى بعض ففيها قرب وبعد بخلاف الحوادث فان حضورها لو كان بهذا الوجود الزماني

عنده تعالى في الازل فيلزم تحصيل الحاصل على تقدير الحدوث اليومي وهو باطل في الازم  
 قدم الحادث اليومي وهو فحش من الاول ضرورة عدمه قبل اليوم وأن كان بين وجود الموجودات  
 الدورية والموجودات في اوقاتها وبين وجود الحوادث اليومية فرق معتد به فلا بد من بانه  
 للتكلم عليه على انه يلزم على تقدير الفرق كونها واسطة لاكتشاف الحوادث اليومية عند تحقق  
 حال كونها معدومات صرفة و مع لزوم تعلق العلم بالمعدوم لصرف يلزم ان يكون علمه  
 تعالى بهذه المعلومات علما حصوليا لكونه بواسطة المرأة لا حضورا بآب حصولها  
 بانفسها مع ان اهل هذا المذهب قائلون بحضور ربيته وايضا يرد على  
 هذا المذهب بعض ما يرد على مذهب فلاطون وهو الثامن والتاسع والعاشر فذكر

### المسح الثالث

في ازالة مذهب لبعض الآخرين المشائين القائلين بان صور الاشياء كلها حاصلة في العقل الاول  
 وهو مع ما فيه حاضرة عنده تعالى وبهذا يتكشف حصول لا حضورا ذوات تلك الصور له تعالى سواء  
 كانت موجودة وموجودة وآورد عليه بعدة نظم النمط الاول ان تلك الصور اما متمنعات  
 او واجبات او ممكنات والآولان باطلان لما مر في مذهب فلاطون فلا محالة تكون ممكنات  
 فلا بد من سبق علمها سبقا ذاتيا او انفكا كيا حذرا عن الجمل المستحيل له تعالى فاما بصور وعقل  
 آخر وكذا في لا تخلو اما ان تكون عين الاول فيلزم الدور او غير الاول فيلزم التسلسل واما  
 ان يكون علمها بعلم هو عين ذاته تعالى فيقال لم يكتف من اول الامر لان الضرور وذواتها  
 في الحلولية سواء وهذا الايراد كالايراد الاول على مذهب فلاطون فالجواب الجواب  
 والرد وقد ذكره في النمط الثاني انا لعلم ضرورة ان الممكنات في معلوليتها سواء سببية  
 فيلزم ان يعلمها سبحانه تعالى ايضا بطريقة واحدة مع انه يعلم لبعض عندكم بالصورة القائمة  
 بعقل الاول وبعض الآخر بالذات وهو العقل الاول فان قيل هو ايضا صورة له العقل  
 الاول لانفسه قلنا هو مع انه خلاف مصرحات اهل هذا المذهب لا حاجته في انتقوه



العقل الاول بل ينبغي ان يقال علمه فعلى صور قائمه بعضها ببعض ايضا على التسليم فلو  
 العقل اما قائمه بذاتها او بذاته تعالى او بقابل آخر على الاول يلزم ما يلزم على مذهب افلاطون  
 وعلى الثاني يلزم كونه تعالى محلا للممكنات وهو باطل عندهم للزوم صيرورة الواحد البسيط  
 من جميع الجهات فاعلا وقابلا معا وعلى الثالث يلزم وجود قابل آخر وراء العقل الاول  
 وهو خلاف مذهبهم فان قيل ايجاد تعالى العقل الاول غير مسبوق بالعلم قلت هو يوجب  
 النقص في ذاته تعالى الثالث ان الممكنات المعدومة في الازل لا تتعلق بها العلم بناء  
 على ان المعدومات الصرفة لا تتعلق بها العلم كما هو المقرر عندهم مع انه يلزم على هذا المذهب  
 كون الصور الموجودة في العقل الاول مبدءا لاكتشاف المعدومات الصرفة وعلما فعليا  
 له تعالى والرابع انه يلزم على هذا المذهب كون علوم تلك الصور متأخرة بالذات عن علم  
 العقل الاول لاستحالة وجود الحال بغير وجود المحل فيلزم ان يكون سبحانه تعالى في  
 مرتبة اعلم بالعقل الاول جالها عن العلوم بالصور في الازل واستحالة بنيته وآبواب  
 بان العلم والايجاد مساو فان فعله تعالى العقل الاول وايجاد له في مرتبة واحدة وايجاد  
 له وايجاد الصور في مرتبة واحدة فعله وعلما ايضا في مرتبة واحدة غير سديد اسبب  
 قولهم بان علمه تعالى قبل ايجاد الممكنات بالصور الموجودة ليس الا الفرار عن الجهل  
 الاستحصال في جنابه تعالى فلو كان العلم والايجاد مساوقين فكما يكون المساوقة بينهما  
 في الصور فكذلك في ذاتهما لاتحاد العلاقة قلزم الجهل قبل الايجاد باق بجاه واتحاد مسان  
 معلوماته تعالى في غير قنائه تهته تقدم العالم في جانب لا بد عند الكل وفي جانب لا زال ايضا  
 عند اهل هذا المذهب فكما ان الحوادث الزمانية لا تقف عند حد فكذلك تلك الصور  
 ايضا كذا واما غير قنائه تهته موجودة في العقل الاول بالترتيب الذي بينها وبعضها  
 لبعض الآخر لا تتلخص صدور كل عن الواحد الحقيقي فيبطلها جميع برامين التسلسل وايضا  
 يرد عليه ايرادات اخر كالرابع والثامن والتاسع ولعاشرون الايرادات المذكورة على مذهب افلاطون

على  
 من هذا المذهب  
 ولا ريب ان  
 المعدومات  
 الصرفة

## المنهج الرابع

في ازالة مذهب المتكلمين والمعتزلة القائلين بان المعدومات الممكنة ثابتة في عالم الواقع متناهية بعضها عن بعض من حيث ثبوتها الازلي غير موجودة فيه حاضرة عنده وعلوم فعلية له تعالى وهذا هو مذهب اهل السنة والجماعة ولا بد لنا قبل ازاخه هذا المذهب من ذكر اقاويلهم

**فأقول** قال صاحب الفتوحات في الباب الرابع والعشرين منها انه في مقابلة وجوده تعالى اعيان ثابتة لا وجود لها الا بطريق الاستفادة من وجود الحق فتكون مظاهرة تعالى في الاتصاف بالوجود وهي اعيان لذاتها ما هي اعيان بموجب لعلية كما ان وجود الحق تعالى لذاته لعلية ثم قال في الباب السادس والخمسين ثلثمائة مائة منها ان الممكنات متميزة بالحقائق والصوري ذاتها في الازل ولها ادراك امتثال الامر في حال عدمها ولها اجزاء في اشرع انه تعالى يأمر الممكن بالتكوين بقوله كن فيكون ولو لاصلاحية الامتثال له لما أمر بالتكوين ولما وصف نفسه بالقول بذلك قال ايضا فيها في باب العلم ان الاعيان الثابتة التي هي الماهيات الممكنة معدومة متميزة بظهورها ليس انقلاب ثبوتها وجودا لان ثبوتها ذاتي لها وبالمذاات لا يزدول وانما الظهور الوجود الفاضل عليها باحكامها وانما انا انتهى قال الشيخ الحق ابراهيم المدني في كتابه مطلع الجود في تحقيق العلم الفعلي له تعالى ان المتكلمين انفقوا وقالوا ان الممكنات غير مجعولة بحسب البشوت ثبوتها ازلي وهو مذهب جميع اهل السنة والجماعة واما المعتزلة فهم ايضا قالوا بوجه واما الاشعرية فقالوا بحسن الاشعري في الابانة وهو آخر مصنفاته وهو المعتمد في معتقده ونقل عن القاضي الطائي القاسم بن عساكر المشرق في الحاشية تقي الدين بن تيمية الجبلي بان الممكنات في الازل متميزة ثابتة غير موجودة وغير مجعولة في ثبوتها الازلي واما السائريه فيهم ايضا قالون بان الماهيات الممكنة ثبوتها في الازل في نفسها غير مجعولة باعتبار ثبوتها كما ذكره ابو جعفر احمد بن محمد الطحاوي الحنفي في عقيدته وقد ذكرني اولها في اعتقاد اهل السنة والجماعة ومذهب فقهاء ملته ابني حنيفة نعمان بن الثابت الكوفي وابني يوسف يعقوب بن ابراهيم

الانصاري وابي عبد الله بن محمد بن الحسن الشيباني رضوان الله عليهم جميعا فانهم كلهم متقدمون بان  
الصدق في الخلق بعلمه وقد زعم اقداراً ولم يخف عليه شيء قبل ان يخفهم وعلم ما هم عالمون قبل خلقهم  
صح لمحقق كمال الدين بن العام في المسيرة بانه تعالى يعلم المكملات قبل وجودها في الازل  
بلا ارتسام بحسب قياسها الثبوت في متعلق العلم الماهيات المتميزة في عدمها لكونها ثابتة في نفس  
الامر ودليل اهل هذا المذهب ان الحكماء قد اهتموا ان المكملات قديمة حالها في الازل من المتغيرات اذ  
الممكن صالح لقبول الوجود وفيه مجالات للمتنوع فلو لم يكن ثباتها في الازل ولتنتج منفيها محضاً لما كان  
للممكن ترجيح على المتنوع فلا بد من ثبوت الممكن ليرجح **اقول** لانهم ان الفرق بين المكملات  
والمتمنعات في الازل لا يمكن الاثبات احدهما وعدم ثبوت الاخرى لم لا يجوز ان يكون الفرق  
بينهما فيه لوجه آخر غير ما قبل ان يعلم الله سبحانه المكملات في الازل يعلم موعدين في اتمه كما سياتي  
وون المتغيرات وما يجعل هذه الاقوال المذكورة عند الاستاذ وليلاً نقلياً لاهل هذا المذهب  
فلا افقه حق التفقه لانها وان كانت دلائل للمسلم لكن لا يفهم الحكيم على انه ليست دلائل  
للمسلم ايضاً لانها اقوال لعقيد من يسمون دعاوي لادلائل ولو سلم فايضاً فيه ومن ظاهراً  
لان الثبوت هو الوجود ولو اريد به سني آخر فلا بد من اثباته بديل قطعي ويرد الاشكال على هذا  
المذهب بوجه آخر اما اولاً فانه يلزم على هذا المذهب استحالة تعالى بالغير ان قيل ان المتكلمين لا  
يستحيون له لانهم قالوا ان صفة العلم تقتضي بحسب ان تعلقه بالمعلوم لانه صفة ذات اضافية او اضافية  
في نفسها فلا تترتب اثرها الا اذا ارتبط بالغير ولو بالاعتبار فتوقف ترتب آثاره على ما هو من  
مقتضى ذاته لا يسمى استحالة بالغير **قول** لا يخفى ان المتكلمين القائلين بهذا القول غير المتكلمين  
الذين هم أصحاب المذهب لان اهل هذا المذهب من القائلين بان العلم لفعلي له تعالى  
بامور منفصلة والقائلين بالقول المذكور كما يكون علمه لفعلي امر انتزاعياً كما سياتي فلا  
يجري هذا الجواب قطعاً واما ثانياً فموعدين الثامن في المنهج الاول واما ثالثاً فهو التاسع في تذكر

في هذه الاقوال المذكورة في هذا المذهب من القائلين بان العلم لفعلي له تعالى بامور منفصلة والقائلين بالقول المذكور كما يكون علمه لفعلي امر انتزاعياً كما سياتي فلا يجري هذا الجواب قطعاً واما ثانياً فموعدين الثامن في المنهج الاول واما ثالثاً فهو التاسع في تذكر

وبالحكمة تدور على هذه الاقوال ايضا اشكال كثيرة تظهر بالتأمل المصادوق والتفكير اللائق

## المنهج الخامس

في اامة مذهب صاحب الاشراق القائل بانه تعالى يعلم الاشياء كلها في الازل لا بشرق النوري  
فحكمة الاشياء معلومة له تعالى بذلك الاشراق بلا ارتسام وعينية وهو نور محض نورية عين ذاته  
اعلم ان بيان مذهب علي بن ابي النج بناء على ما وجهه الموهجون كلامه في حكمة الاشراق والافناء على  
ما نسخ لي في توجيه مذهبهم فتوح راجع الى مذهب الحكماء المتأخرين من عينية علمه الفعلي للمكنات معه  
تعالى وآياتنا نطل بيانه على هذا النج فنذكر اولاً كلامه ثم التوجيه الذي تبين لدي وعرضه على  
التحقيق ثم التوجيهات الاخر ثم تزييفات تلك التوجيهات فنقول انه قال في حكمة الاشراق  
انه لما تبين ان الابصار ليس من شرطه الطباع الشخ او خروج الشعاع من البصر بل كفي في عدم  
الحجاب بين الباصر ولم يصرف اذا كان عدم الحجاب كافي في العلم الشرقي بحضور في الابصار فهو  
تعالى نور الانوار ظاهر الذات وغيره ظاهر له فلا يعزب عنه شئ في السموات والارض  
او لا يحجب شئ عن شئ فيدرك جميع الاشياء بالاشراق بحضور الذي هو اشرف انحاء الادر  
لا لصورتي ذاته فتكثر ذاته المقدسة وجماته لكونه فاعلاً وقائلاً وجهته لفضل غير حجة القبول فلا  
يكون واحداً حقيقياً انتهى **اقول** باتباع لي من هذا القول هو ان مذهب عينية مذهب الحكماء  
المتأخرين القائلين بعينية علمه الفعلي للمكنات مع ذاته تعالى وتزوال الخفاء لا باس ان اشهر  
قوله بل كفي فيه الـ آخره كما هو شأن مطلق بحضور قوله فهو تعالى آفاً في التعليل يعني  
اذ هو تعالى نور الانوار وظاهر لذاته فلا يخفى عليه جته خرو في السموات والارض قوله  
فيدرك جميع الاشياء بالاشراق بحضور الذي هو اشرف انحاء الادر كما لا يخفى على من يعلم انه  
لما قال ان علمه تعالى لجميع الاشياء حضور في الحضور فقتضيه باصراً وبصراً وبصراً في العلم  
الفعلي له تعالى وهو المكنات المعدومة ليس بموجود فلا بد ان يعلم المكنات في الازل بل يعلم هو  
عين ذاته تعالى لانه علمه لما وعلم العلة ليستلزم علم المعلول والالزم المجهل المستحيل وايضا اذا كان

هذا هو المذهب  
المتأخرين القائلين  
بعينية علمه الفعلي  
للمكنات معه  
تعالى وآياتنا  
نطل بيانه على  
هذا النج فنذكر  
اولاً كلامه ثم  
التوجيه الذي  
تبين لدي وعرضه  
على التحقيق  
ثم التوجيهات  
الاخر ثم تزييفات  
تلك التوجيهات  
فنقول انه قال  
في حكمة الاشراق  
انه لما تبين ان  
الابصار ليس من  
شرطه الطباع  
الشخ او خروج  
الشعاع من البصر  
بل كفي في عدم  
الحجاب بين الباصر  
ولم يصرف اذا  
كان عدم الحجاب  
كافي في العلم  
الشرقي بحضور  
في الابصار فهو  
تعالى نور الانوار  
ظاهر الذات  
وغيره ظاهر له  
فلا يعزب عنه  
شئ في السموات  
والارض او لا  
يحجب شئ عن  
شئ فيدرك  
جميع الاشياء  
بالاشراق  
بحضور الذي  
هو اشرف انحاء  
الادر

علمه تعالى حضوريا فلا بد ان يكون فيه إحدى ثلثة علاقات حضورية التي هي العينية والانضمام  
 والعلية والعينية بينه تعالى وبين الممكنات باطلّة كما سيأتي وجه بطلانها في مذهب الصوفية وكذلك  
 الانضمام لانها بطله قوله الآتي لا يصور في ذاته فتعين شوق اعليته فلما علم سبحانه تعالى ذاته عز وجل  
 علمه من حيث هو علة وعلم بالعلم يستلزم العلم بالمعلول فانطوى علم الممكنات في علم ذاته تعالى  
 وصار العلم بالممكنات عين العلم بذاته تعالى وعلمه تعالى عين ذاته فعلم الممكنات الذي هو عين علمه تعالى  
 ايضا يكون عين ذاته تعالى قوله لا يصور في ذاته أي مرتبة ذاته سواء كانت تلك الصور قائمة بذاتها  
 كما هو مذهب فلاطون او بذاته تعالى كما سيأتي في مذهب الشيخين والمعلم الاول او صور في العقل الاول  
 كما هو مذهب بعض المشائين وسواء كانت ممكنات ثابتة كما هو مذهب جمهور المتكلمين او موجودة في  
 الدهر كما هو مذهب البعض الآخر من المشائين قوله فيكثر اتفاق التعليل فتضح ان مذهبهم عين  
 الحكماء المتأخرين القائلين بعينية علمه لفعلي للممكنات معه تعالى في مرتبة الاجمالي وحي لا غبار على  
 هذا المذهب بل لا يكون مذهباً براسه فهو عين مذهب الحكماء المتأخرين ثم وجه بعضهم كلامه بان  
 مراده ان الممكنات ثابتاتها وتغيراتها موجودة في الدهر حاضرة عنده تعالى بالحضور البشري في حقته  
 مع ما يلزم عليه من الفاسد المذكورة في المنهج الثاني انه لا يكون مذهباً براسه مغايراً للمذهب بعض  
 المشائين القائلين بوجوه الحوادث اليومية في الدهر واما على التوجيه الذي ذكرته فهو ان لم يكن مذهباً  
 براسه لكنه خال عن الفاسد صافي عن الكدورات وبعضهم وجه كلامه بوجه آخر وهو المذكور في الجواهر  
 الجلالية حيث قال بان مراده ان علمه تعالى المحض اصنافه اشراقية وهو تعالى مستغن في علمه عن الصور  
 وله تسلط محض وقهر اتم وهو النور المطلق فلا يحجب شيء عن شيء ونوريته عين قدرته وعلمه بالاشياء  
 نفس السجادة لها فعله تعالى بذاته لا يزيد على ذاته وعلمه بالاشياء لا يزيد على حضور ذواتها والذوات  
 القاسية والخيرية سواء ستير الحضور لديه تعالى وما يدل على ان هذا القدر كاف في العلم ان لا يصح  
 انها بوجوه حضور البصر لا تخرج شعاع ولا بارقسام الصورة في الجليدية فالمراد الا على المعجول  
 الاول وفي حال سجاده علمه لانه علمه فاوجهه ولا انه اوجهه فعلمه يلزم ان يكون العلم انفسانيا









مقابلة لاكتشاف وعلى الثاني يلزم التركيب هو باطل كما مر وعلى الثالث يرجع الى احد  
 مذاهب الانفصال وكلها باطلة كما مر وعلى الرابع يبطل بالدليل الاول فثمين الخامس هو منع  
 كونه راجعا الى مذهب الشيخين وغيرهما باطل بان الصفة المذكورة لو قامت بذاته تعالى  
 فيكون محتاجة اليه فيكون ممكنة فلا بد له من علته وعلتها اما ذاته تعالى او غيره على الثاني يلزم  
 الاستكمال بالغير وعلى الاول يعني اذا كانت ذاته علته لما فني مرتبة ايجادها وكذا في  
 مرتبة مقدمتها عليها يلزم الجهل او التسلسل وكلها محالان بالذات فلا يجوز كل احد منهما في مرتبة  
 من مراتب نفس الامر فلا يرد ان استحصال خلوه تعالى عن العلم في الخارج واما بحسب  
 نحو ملاحظة العقل فلا وجه لعدم الوجود وان مرتبة التقدم ثابتة لذاته تعالى بحسب الخارج مع  
 الحظر عن ملاحظة الذهن ففي تلك المرتبة يكون سبحانه تعالى عاين العلم تلك الصفة فيلزم الجهل والاضطرار

### المنهاج السابع

في انحاء مذهب ثلثة من ساطين الحكمة كاسطاط ليس وابي نصر الفارابي وابي علي ابن  
 سينا واتباعهم القائلين بان العلم الفعلي له تعالى بصور مرتبة في ذاته تعالى لان الممكنات في  
 زعمهم معدومات صرفة فهي لا تصلح لمعلوماتها عند العالم فلذا اخترع الله تعالى صور المعلومات  
 فصارت حاضرة عنده قائمة به تعالى وبواسطتها انكشف ذوات تلك الصور عنده تعالى  
 في الازل مع كونها معدومات صرفة ورد هذا بطرق شتى اما اولها فان عدد الانضمامات  
 بحسب عدد المعلومات اذ العلم الواحد لا يكفي لاكتشاف معلومات متعددة متميزة ومعلوماته  
 تعالى غير متناهية ولو كان لا تقنيا بحسب الحدوث اذ لا لا تقية في علم الله تعالى  
 والالزام الجهل الاستحصال ولا شك ان المعلومات غير المتناهية مرتبة ترتيبا بحيث يتعين به  
 الاول والثاني والثالث وهكذا فان العلم المتعلق بالحادثة اليومية مثلا يكون اول العلم  
 المتعلق بالحادثة في غير كون ثانيا والمتعلق بعد ذلك ثالثا وهكذا وهذا القدر من الترتيب  
 في تلك الصور يجري التطبيق والتضائيف وجميع البراهين لمبطلته للتسلسل واما ثانيا فلما قال

الحق في شيوخ الاشارات ما حصل له ان يلزم على مذهب هؤلاء الاساطين كون  
البسيط المحض وهو الواجب تعالى قابلاً وفاقاً معاً وكونه محلاً لمحوالاته الممكنة المتكثرة وقد  
تقرر عنه عدم خلاف ذلك واما اثباته بان اصور المذكورة لو قامت بذاته تعالى فتكون  
محتاجه فتكون ممكنة فلا بد من علمه ولا يكون علمها غير ذاته تعالى حذر عن الاستكمال  
بالغير فاذا كانت ذاته علمه فحين ايجادها وقبله يلزم الحمل والتسلسل في مرتبة من رتب  
نفس الامر وهما باطلان فبانه على وجه التوضيح من انفا فتذكر ولا يرد على هذا المذهب  
الايراد الاول والثالث ايضا يا دني تغير والرابع والخامس ايضا ان قطع النظر  
عن قول الاساطين وكون اصور قائمة بذواتها والسادس ايضا بعض  
اشقوق والتاسع والعاشر كلهما من ايرادات المنهج الاول على مذهب  
الاساطين اعلم انه اعترض بهنابان الشيخين صرحا بان علمه تعالى  
بالاشياء صفة لذاته تعالى والمشهور من مذهب الحكماء ان علمه تعالى عين ذاته تعالى  
كسائر صفاته فما السبب في ذهابها الى هذا ومخالفتهما للمشهور واجاب عنه جدي قدوة  
الحكام والكبار زبدة حكماء الامصار المؤيد بالتأييد لغيري عبد الفتحي غفر له الله تعالى  
بفضلته الجلي في حاشيته على الحاشية الزائدة على الرسالة القطعية بانه لا يبعد ان يكون وهما  
ان علم الله تعالى بالاشياء تفصيلاً صفة لذاته تعالى وقائم بارتسام صور الاشياء  
في ذاته تعالى كما نقل من مذهبهما وعلم الاجمالي بالاشياء عينه تعالى كما  
هو المشهور من الحكماء فلا تخالف بين الكلامين فلهذا التفسير يرجح  
هذا المذهب ايضا لانه مذهب الحكماء التاخرين ولا يرد الايرادات

### المنهج الثامن

وفيه مسلك الاول في قطع مذهب الصوفية غير الصافية القائلين باتحاد  
ذات الواجب مع ذوات الممكنات فالمستعين بكل تعين هو الممكن والمعرى عنه

لعل  
صفة ذاته  
المنهج الثاني  
منهاج  
على تقدير  
قيام الصفة  
ذاته تعالى  
في العلم  
بالفصل  
الاجمالي بصفة  
الاشياء  
ذاته تعالى  
حاشية  
على المسالك  
منهاج



الصّافية الثّقلين بغاية ذوات الكمّنات بالواجب سبحانه بان فيمكن وجود او ماهيته فوجوده  
عين ماهية الواجب التي هي الوجود و ماهيته غير ماهيته تعالى فحضور وجود الواجب الذي هو عين  
وجود الممكن نفس في الله تعالى بعينه حضور وجود الممكن فحضور ذوات الواجب هو حضور الكمّنات  
او لا معنى للحضور الا الوجود الذي ينكشف الشئ عند العالم فالوجود الذي هو نفس في الله تعالى  
بواسطة تعاقبه بالكل ينكشف به سائر الاشياء عنده في الازل و هذا المذهب هو مشرارة السيد  
الزاهد على ما يظهر بالتتبع في كلامه في مواضع منها ما قال في حاشيته على الشرح الجلالية تحقيقه على  
ما الهنسي ربي بفضله ومنه ان الممكن جيتين جهة الوجود الفعلية وجهة العدم واللا فعلية و بحسب  
الجهة الثانية لا يصلح ان يتعلّق به العلم فانه بهذه الجهة معدوم محض فالجهة التي بحسبها يتعلّق العلم  
به هي الجهة الاولى وهي راجعة اليه تعالى لان وجود الممكن هو عينه وجود الواجب كما ذهب  
اليه اهل التحقيق فعلمه تعالى بالكمّنات ينطوي في علمه نفسه بذاته بحيث لا يعزب عنه شئ  
منها انتهى وليس معنى عينية وجود الممكن لوجود الواجب عنده ان وجود الممكن والواجب  
شئ واحد بل معناه ان ماهية موجودية الممكن عين وجود الواجب واعترض عليه كمال التحقيق و  
المتحققين بان القول باتحاد ذواته تعالى مع وجود الممكن لا يؤدي الى طائل كيف ووجود الممكن  
صار مبانها من كل وجه لاتحاده مع الواجب تعالى و امتناع انكشاف احد المتباينين بحضور  
الآخر اول الكلام و اجيب عنه بانه لم لا يجوز ان يكون بين احد المتباينين علاقة حاصتها  
ينكشف عنه الآخر كما سيأتي تحقيقه انشاء الله تعالى ونعم ما قال في رده الاستاذ افضل العلماء  
المتأخرين مقدّم الحكماء الراغبين شرف الملة والدين في شرحه للسلم وهذا على تقدير صحته  
لا يفيده لهنّا فان عينية الوجود بهذا الوجه اما ان يستلزم وجود الممكن عند وجود الواجب فالعالم  
اذن يكون قديما واما ان لا يستلزم فحينئذ يتعلّق العلم بالمعدوم الصّرف قبل الوجود فيرجح الاشكال  
ثمقرى واما انهم ما ارادوا من انطواء علم الممكن في علم الواجب بذاته ان مجرد حضور ذواته تعالى  
عنده عز مجده يستلزم حضور الممكن عنده تعالى فهذا غير صحيح لان الممكن غير الواجب عندهم

وهو سبحانه في الازل موجود ولم يكن معدوم صرف في زعمهم فامثال هذه المزخرفات لا ينبغي حسن الحق شيئا انتهى وآلم ان مذهب الصوفية حالي طوره فوق طور العقل المتوسط لاقالي فالعقل المتوسط وان يدعنه عليه للابطال لكنه بري عن اقبال والقال لا يدركه الا صاحب الحان وعندي انه حق صحيح والاشكالات عليه كلها فرية بلا مزية فاتبعه بالنصح النصيح

### المنهج التاسع

في ابطال مذهب فرغوريوس القائل باتحاد العقل مع العقول في العلم الفعلي له تعالى في الازل لا يخفى ان ناقل مذهبهم لم يزدوا في تفصيل مذهبهم على هذا القدر المأتمم لكننا هم كيفية العلم الفعلي له تعالى على وفق زعمهم ولقد تم اتقانهم الى ذلك اولاً انهم لم يستبعدوا بقوله تبين ذات الواجب مع الممكنات واتحادهما حين العلم الفعلي له تعالى بالمكن في الازل وهذا منكسر قطعاً ضرورة ان الاتحاد بين المتباينين في جز من اجزاء نفس الامر شفع جداً والاحسن ارجاعه مذهب الصوفية الصافية بان يقال ان الممكنات مباينة مع وجودها عين في ذاتها لا يراد منها الايراد هنا

### المنهج العاشر

في احتقاق مذهب الحكماء المتأخرين القائلين بعينية العلم الفعلي للممكنات معه تعالى وببإنيته على وجه تفصيل ان الممكنات مباينة بالذات لذاته تعالى وذاته تعالى مع كونه مباينة معها لخصوصية خاصة مع كل واحد من الممكنات يكشف بها كشافاً تفصيلياً ولذا يكون هذا العلم صفة الكمال كيف اذ لو كان الكشف فيه اجمالاً لصار هذا العلم ناقصاً لاوصفاً كما ليا له تعالى فان قلت لما كان الكشف فيه تفصيلياً فوجه تسميته بالاجالي قلت سمي لمشاكلة هذا العلم الفعلي الذي للواجب تعالى بالعلم الاجمالي الذي يكون للممكنات في كون امر واحد منشأ لا منشآت كغيره فكما ان الصورة الواحدة في الممكنات بصورة العسكر من بعيد يكون منشأ لا منشآت كغيره فكما ان في علم الواجب تعالى وتقدس لكن لكشفين متغايران جداً ففي الممكنات كشف ناقص اجمالي وفي الواجب تعالى الكشف تام تفصيلي لا يقال لا يتصور لكشف مع كون ذات الكشف مباينة

لذات الكشف لان الكشف انما يتحقق بقدر الاتحاد لانا نقول لم لا يتصور الكشف اذا كان تلكا  
 خصوصيته خاصة مع الكشف نعم يستحيل ذلك فيما ليس له خصوصيته اصلا وامام وجود خصوصيته  
 فلازم فان قيل كيف تصور التمايز بين الكمالات في الكشف مع كون ذات الكشف كلها واحدا  
 قلت لما كان له تعالى مع كل واحد واحد خصوصيته خاصة فتمايز تلك الخصوصيات بتميز العلوم  
 لا يقال تلك الخصوصيات انما منضمة فيجوز ان يشارك الانضمام او منتزعة فيخرج الى شق الانتزاع  
 وكلها باطلان لانا نقول انها منتزعة ولكن ليست مبدأ للكمالات بل مناط الانكشاف  
 ومبدؤه هو ذاته الواحدة البسيطة ويجوز ان يكون ذات واحدة منشأ لانتزاع امور  
 كثيرة مختلفة الآثار والاحكام بل لا موز غير متناهية الا ترى ان الكرة الواحدة البسيطة تكون  
 منشأ لانتزاع المناطق والمحاور والاقطاب والدوائر الصغار وغير متناهية لا تناسبه  
 انقط لمفروضة فيها وكون كل نقطة راسمة للدائرة فكما ان الكرة الواحدة البسيطة تكون منشأ  
 لتلك الامور المتشعبة كذلك الواجب سبحانه منشأ لانتزاع خصوصيات مختلفة تمايزها  
 الآثار والاحكام فذاته تعالى بتلك الخصوصيات الخاصة بكل واحد واحد يكون منشأ لكل من  
 الكمالات فيحصل التمايز بين الكمالات ايضا ويكون الكشف تفصيليا كما والدليل عليه على ما ادى  
 اليه نظري هو انه لو لم يكن العلم الفعلي له تعالى عين الواجب سبحانه لكان آما جزؤه وهو باطل كما مر  
 او امر منضما به فيخرج اسله من مذهب الشيخين والمعلم الاول وقد علمت بطلانه او امر منتزعا  
 فيخرج اسله من مذهب المتكلمين القائلين بان العلم الفعلي له تعالى اصفة بسيطة ذات اضافية وهو  
 ايضا باطل كما مر او امر منفصلا فيعود الى احد مذاهب الانفصال وقد عرفت بطلانها جميعا  
 فاننا الى كلها باطلة فالمقدم مشكك فثبت كون العلم الفعلي له تعالى عين الواجب فالواجب له تعالى  
 مع كونه مبينا لذات الكمالات مبدأ لانكشاف كل واحد واحد لوجود واحد في تلك العلاقات  
 المستنورة وهي العلوية والعلم بالعلية هي بعينه العلم بالمعلول ان قلت قال في حكمة الاشراق  
 قول المشائين بان الواجب تعالى اعلية لجميع الاشياء فالعلم بالعلية بعينه العلم بالمعلول

لا مفاولة لأن معلوله غير ذاته عندهم فكذلك العلم بمعلوله غير ذاته لوجوب مغايرة العلم بأحد  
 المتغايرين العلم بمتغاير آخر كما تشهده لفظة السليمة اقول دعوى البدئية في محل النزاع غير مسبوقة  
 لا بد له من دليل قطعي لم لا يجوز ان يكون بين المتباينين علاقة خاصة بها ينكشف احدهما بالآخر  
 ألا ترى ان ما تقرر عندهم ان العوارض لا تعطى لكنه لم يقيم عليه دليل قوسي بل لعقل السليم يجوز  
 بين المتباينين فضلا عن العوارض حيث يكون بينهما علاقة خاصة وان لم تكن معلومة وما قال  
 شارح التجربة في الشرح الجدي ان معنى كون وجود علته موجبا لوجود المعلول ان العلة بوجودها  
 الخارجي يستلزم وجود المعلول لا انها بوجودها الذهني يستلزم وجود المعلول وهذا هو المطلوب بهم  
 انتهى فاقول علة بوجودها الخارجي انما يستلزم المعلول من جهة الابداء والناشئة واما بحسب  
 وجودها الذهني فلا يستلزمه من تلك الجهة بل يستلزمه لما بين مفهومى العلة والمعلول من التضايف  
 فلما تصور ذات العلة من حيث هي علة يستلزم علم ذات المعلول من حيث هو معلول واما  
 ما قال بعد ذلك مع ان هذا الاستلزام على تقدير تسليمه انما يكون في علة الموجبة اذ وجود المعلول  
 من لوازمه واما علة الغير الموجبة فليس للمعلول من لوازمها والواجب تعالى بالنسبة الى  
 الحوادث اليومية ليس بعلة موجبة عندهم ايضا فلا يستلزام اصلا انتهى فاقول كما  
 نهتكم ان الاستلزام نهنا ليس من جهة الابداء الخارجي بل لان بين مفهومى العلة  
 والمعلول تضائفا وفي مفهوم العلوية العلة التامة والناقصة بيان فاستلزام تصور احدهما  
 لتصور المعلول دون الاخرى تزجج بلامرج وما قال لمحقق الدواني في بعض كتبه ثم ان صحابا  
 هذا المذهب ذكروا ان علمه تعالى حضوري والمعلوم بالعلم الحضوري هو بعينه الصورة الحقيقية  
 من غير ان يكون هناك صورة اخرى فلا بد ان يكون للمعلوم وجود في الخارج حتى يكون  
 الصورة عينية بعينها هي الصورة العلمية وان تقرر المعدمات في الازل عندهم فكيف تصبو  
 ان يكون علمه بذاته علما حضوريا للمعدمات او من العلوم ان وجود العلة ليس بعينه وجود  
 المعلول حتى يكون صورتها عينية منطوية على صورته عينية فلا يوجب انكشاف ذاته انكشاف







الوجود وتفضل عن تصور فاعله وتحل اتمه لكون بصيد بين تقويم الذاتي للذات وتقويم الفاعل المفعول  
 وان الثاني اعم من الاول واما ثانيا فلا يلزم ان لا يكون شئ من الاشياء محجولا لان كل ما هو  
 محجول فهو محسوب لنفسه فانه محتاج الى الجاعل فيلزم ان يكون مقوما له تقويم الذاتي للذات وهو  
 محال لان جاعل الشئ هو ذاتياته فيلزم جعله لنفسه ومنها انه اذا كانت الجاعلية والمجربة لنفسه  
 الماهية من غير اعتبار الوجود وكان المحجول من لوازم ماهية الجاعل ولوازم الماهية امور اعتبارية  
 وفيه ان اللوازم التي حكم باعتباريتها هي التي تصف بها الماهية من غير التفكاك في نحو الوجود  
 الازلي والواجب لا اللوازم التي بمعنى الامور الغير المنفكة عنها بدون اقصاف وفيه ما فيه ويرد عليه  
 ايضا ان الشيخ قد صرح ان المقدار لازم لماهية الصورة لا ينفك عنها لاني الذهن ولا في الخارج  
 مع انه قابل لوجوده في الخارج هكذا نقل لفضل الخوارزمي في حواشيه على الحاشية الهادية عن  
 الشيخ وهكذا اورد دلائل واهية عدم اعادة ذكرها اولى ثم استدلى على ان الوجود هو المحجول  
 فقط دون مفاد الماهية التركيبية المحلية بمعنى جعل المؤلف بوجوه يذكرها القائلون بالجعل البسيط  
 للرد على القائلين بجعل المؤلف وبسبب بطلانها فلما بطل الاحتمال الاول بقي النزاع في الآخرين  
 فاجعل ح قسما الاول لجعل البسيط وهو جعل الشئ واثره المرتب في نفس لذات من حيث  
 هي وهو يستدعي محجولا فقط يبدعه الجاعل ويغير عن تلك المرتبة المحجولة بتبقرارات الذات وتوابعها  
 وفعليتها وغيرها والثاني لجعل المؤلف وهو جعل الشئ شيئا واثره المرتب عليه هو مفاد الماهية التركيبية  
 ولا يتعلق بشئ واحد بل يستدعي محجولا ومحجولا اليه والقائلون بالاول حزب لاشتراكية كما  
 ان القائلين بالثاني في نجد المشائية فحصل النزاع بين الفريقين يرجع الى ان الاشياء الذات  
 للجعل اما مرتبة الطبيعة لا بشرط شئ او المرتبة بشرط شئ وهو الخلط بالوجود واستمدل المشاؤون  
 على جعل المركب ولا بان توسط جعل بين الماهية ونفسها غير معقول الا لو استلججوا لية الذاتية ولا  
 يمكن تعلقه بالوجود ولكنه مفهوم انتزاعيا فلا بد ان يتوسط بين الماهية والوجود ويتعلق باقصاف  
 الماهية بالوجود والا لا يقع لجعل رأسا ويرد عليه ان الاقصاف ايضا انتزاعي فيلزم ان يتعلق

الاول من العلوم  
 الثاني من العلوم  
 الثالث من العلوم  
 الرابع من العلوم  
 الخامس من العلوم  
 السادس من العلوم  
 السابع من العلوم  
 الثامن من العلوم  
 التاسع من العلوم  
 العاشر من العلوم  
 الحادي عشر من العلوم  
 الثاني عشر من العلوم  
 الثالث عشر من العلوم  
 الرابع عشر من العلوم  
 الخامس عشر من العلوم  
 السادس عشر من العلوم  
 السابع عشر من العلوم  
 الثامن عشر من العلوم  
 التاسع عشر من العلوم  
 العشرون من العلوم  
 الحادي والعشرون من العلوم  
 الثاني والعشرون من العلوم  
 الثالث والعشرون من العلوم  
 الرابع والعشرون من العلوم  
 الخامس والعشرون من العلوم  
 السادس والعشرون من العلوم  
 السابع والعشرون من العلوم  
 الثامن والعشرون من العلوم  
 التاسع والعشرون من العلوم  
 الثلاثون من العلوم

الحجل به ايضا مع انكم قلتم انه اثر الحجل فما الفرق بينه وبين الوجود لا يقال منشأه امر عيني فلا يكون  
 انتزاعيا محضاً لاننا نقول ان منشأ الوجود ايضا امر عيني اى الماهية وهى امر عيني وبالحكمة ان الجاعل  
 يحجل الماهية فقط ولا يلزم الجعولية الذاتية لان الجعولية الذاتية عبارة عن ان يكون بثبوت الماهية  
 نفسها بسبب الجاعل والفاعل يكون بالحجل البسيط لا يقولون بهذا المعنى بل معناه عندكم ان الجاعل  
 يحجل مصداقاً لقرنفس الماهية بان يخرجها من ليس ليطلق اللى اللى ولا ضير فيه فبتبين ان ذلك  
 مبنى على عدم تصور الحجل البسيط فان الحجل التحلل بين اشئ ونفسه هو الحجل المركب لا الحجل البسيط  
 وتانياً بان علة الاحتياج هى الامكان وهو كيفية نسبة الوجود الى الماهية فالجعول للماهية باعتبار  
 الوجود لا الماهية من حيث هى ويرد عليه اننا لا نسلم ان الامكان عبارة عن كيفية النسبة بينها  
 بل هو عارض للماهية من حيث هى فانه عبارة عن النفس صلاحية للماهية للمعولية ولو سلم فلا نسلم ان  
 الامكان علة للاحتياج الى الجاعل بل علة الاحتياج ما ذكرنا مع ان المتكلمين يقولون بان علة الاحتياج  
 الى الجاعل ليس الامكان بالمعنيين بل علة الحدوث وقية بافية هكذا حققه المصنف فى شرح السلم  
 وثالثاً ان الحجل يستدعى مجعولا ومجعولا اليه وهما متغايران وهذا لا يتصور الا فى الحجل المؤلف وروايته  
 لا نسلم استدعاء مطلق الحجل للمجول والمجول له والتغاير بينهما نعم فى المؤلف لا بينهما ومن التغاير بينهما  
 واما البسيط فلا يشهد على الاجعول فقط كما مر اما بيان الحجل البسيط فقد استدلى عليه بعض الاذكياء  
 بان الماهيات الممكنة مجعولة بالحجل البسيط وذلك لان الحجل اما ان يتعلق بنفس الماهية بالذات  
 او يتعلق بها بالعرض ولا يتعلق بها اصلاً فعلى الاول ثبت المدعى وعلى الثانى يلزم تاخر الماهية  
 من حيث هى عن الماهية من حيث الوجود وهو يستلزم تاخر المعروض عن العارض  
 والخصم ورة العقلية تشهد بخلافه اذا كان جعل الماهية متأخر عن الوجود  
 كما هو الظاهر من الحجل بالعرض واما اذا كان معه فيلزم لمعية بين الجعولين وهى يستلزم لمعية بين  
 العارض والمعرض والضرورة تشهد بخلافه وعلى الثالث يلزم استتفاء الممكن من حيث  
 هو الوجود ان السليم يحكم بطلانه كيف وكل شئ ما خلا الله باطل وروى المصنف فى شرح السلم  
 هذه المعنى قال الما لبيد وروى فى الحجة صديق قال الما لبيد عن شيخنا

كيف يمكن  
 ان لا نسلم  
 ان الماهية  
 علة للاحتياج  
 الى الجاعل  
 بل علة الاحتياج  
 ما ذكرنا مع ان  
 المتكلمين يقولون  
 بان علة الاحتياج  
 الى الجاعل ليس  
 الامكان بالمعنيين  
 بل علة الحدوث  
 وقية بافية  
 هكذا حققه  
 المصنف فى شرح  
 السلم

باعتبار الشق الثاني بان الماهية المطلقة مقدّمة على الخلطة بالذات من حيث هي هي متاخّرة  
 في وصف الجعل ولا مضالقة في ان يكون الشئ مقدّما على الشئ بحسب لذات ومتاخرا عنه  
 في الوصف فانهم وقال خيرة اللاحقين بالهرة السابقين في الاتفاق لمين لعل الحق لا يتعدى  
 مجعولية الماهيات بالجعل البسيط كما في القرآن العزيز من قوله عز من قائل وجعل الظلمات  
 والنور على معنى ان اثر الجاعل وما يقتضيه ويبدعه ولا بالذات هو نفس الماهية ثم يقتضيه  
 ذلك جعلاً مؤلفاً للموجودية مفاده خلط الوجود والماهية وصدق الجعل في قولنا الانسان  
 موجود لكن لا باستينات افاضة من الجاعل او باقتضاء من الماهية الفاضلة بل بنفس  
 استيجاب ذلك الجعل المقدس البسيط على سبيل الاستلزام والاستتباع انتهى وقد يستدل  
 عليه اولاً بأنه يجب الانتهاء الى الجعل البسيط او كلها بفرض اثر الجاعل ليكون ماهية من  
 الماهيات وفيه بحث لانه يبنى على عدم تصور الجعل البسيط والمؤلف او اثر الجعل البسيط  
 عندهم الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الخلط بالوجود وسواء كانت مستقلة كما هيته  
 الانسان والفرس او غير مستقلة كالمعاني الخرفية الحاصلة بكنها في الازمان واثر الجعل المؤلف  
 الماهية المذكورة مع الخلط بالوجود والدليل لا يفيد الاول فان الخلط وان سموه ماهية لكن  
 ليس تأمهم بصد تحقيقه وثانياً بان الوجود امر اعتباري واثر الجعل كما نعلم امر عيني وانت  
 تعلم ان ما علم بالضرورة هو كون الجعول امر عيني ودون الجعول اليه وثالثاً بان الوجود هو الجعول  
 المصدرى ومصدق حمله في الواجب الحقيقة من حيث هي وفي الممكن هو الماهية من حيث  
 انها مستندة الى الجاعل فاذا فرض انها مستغنية في نفسها عن الجاعل يصدق حمل الوجود  
 عليها في مرتبة ذاتها فلا يكون ممكن بل واجبا وورده بعض الاذكياء بان مصداق حمل الوجود

قوله وجعل الظلمات والنور على معنى ان اثر الجاعل وما يقتضيه ويبدعه ولا بالذات هو نفس الماهية ثم يقتضيه ذلك جعلاً مؤلفاً للموجودية مفاده خلط الوجود والماهية وصدق الجعل في قولنا الانسان موجود لكن لا باستينات افاضة من الجاعل او باقتضاء من الماهية الفاضلة بل بنفس استيجاب ذلك الجعل المقدس البسيط على سبيل الاستلزام والاستتباع انتهى وقد يستدل عليه اولاً بأنه يجب الانتهاء الى الجعل البسيط او كلها بفرض اثر الجاعل ليكون ماهية من الماهيات وفيه بحث لانه يبنى على عدم تصور الجعل البسيط والمؤلف او اثر الجعل البسيط عندهم الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الخلط بالوجود وسواء كانت مستقلة كما هيته الانسان والفرس او غير مستقلة كالمعاني الخرفية الحاصلة بكنها في الازمان واثر الجعل المؤلف الماهية المذكورة مع الخلط بالوجود والدليل لا يفيد الاول فان الخلط وان سموه ماهية لكن ليس تأمهم بصد تحقيقه وثانياً بان الوجود امر اعتباري واثر الجعل كما نعلم امر عيني وانت تعلم ان ما علم بالضرورة هو كون الجعول امر عيني ودون الجعول اليه وثالثاً بان الوجود هو الجعول المصدرى ومصدق حمله في الواجب الحقيقة من حيث هي وفي الممكن هو الماهية من حيث انها مستندة الى الجاعل فاذا فرض انها مستغنية في نفسها عن الجاعل يصدق حمل الوجود عليها في مرتبة ذاتها فلا يكون ممكن بل واجبا وورده بعض الاذكياء بان مصداق حمل الوجود

قوله وجعل الظلمات والنور على معنى ان اثر الجاعل وما يقتضيه ويبدعه ولا بالذات هو نفس الماهية ثم يقتضيه ذلك جعلاً مؤلفاً للموجودية مفاده خلط الوجود والماهية وصدق الجعل في قولنا الانسان موجود لكن لا باستينات افاضة من الجاعل او باقتضاء من الماهية الفاضلة بل بنفس استيجاب ذلك الجعل المقدس البسيط على سبيل الاستلزام والاستتباع انتهى وقد يستدل عليه اولاً بأنه يجب الانتهاء الى الجعل البسيط او كلها بفرض اثر الجاعل ليكون ماهية من الماهيات وفيه بحث لانه يبنى على عدم تصور الجعل البسيط والمؤلف او اثر الجعل البسيط عندهم الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الخلط بالوجود وسواء كانت مستقلة كما هيته الانسان والفرس او غير مستقلة كالمعاني الخرفية الحاصلة بكنها في الازمان واثر الجعل المؤلف الماهية المذكورة مع الخلط بالوجود والدليل لا يفيد الاول فان الخلط وان سموه ماهية لكن ليس تأمهم بصد تحقيقه وثانياً بان الوجود امر اعتباري واثر الجعل كما نعلم امر عيني وانت تعلم ان ما علم بالضرورة هو كون الجعول امر عيني ودون الجعول اليه وثالثاً بان الوجود هو الجعول المصدرى ومصدق حمله في الواجب الحقيقة من حيث هي وفي الممكن هو الماهية من حيث انها مستندة الى الجاعل فاذا فرض انها مستغنية في نفسها عن الجاعل يصدق حمل الوجود عليها في مرتبة ذاتها فلا يكون ممكن بل واجبا وورده بعض الاذكياء بان مصداق حمل الوجود

هو لما به من حيث انها مستندة الى الجاهل سواء كان استنادها اليه من حيث الذات  
او من حيث الوجود مع ان الماهية من حيث هي هي على تقدير الجعل المكون مستغنية عن  
الجعل المستأنف لاعتنا بطلب الجعل وكفى في الاستدلال على الجعل البسيط ما ذكره اخصاف  
بتمهيد مقدمته وهي ان الاثر بالذات الجاهل في الماهيات الحقيقية التي كلاً منها فيه جيبان  
لا يكون اعتباراً اي تابعاً لا اعتباراً المعبر والحاظ للملاحظة ضرورة ان الماهيات الحقيقية تخرج  
عن حيز العدم الى بقعة الوجود سواء فرضنا وجود المعبر والاعتبار او عدمهما نعم كون الاعتبار  
اثراً للجاهل انما هو باعتبار المنشأ الذي هو ليس باعتباري اذا قلنا هذا فنقول ان لنا  
سبيلين الاول سبيل نفى وجود الكلي الطبيعي في الخارج كما هو الحق عندي وعلى هذا التقدير ليس  
في عالم الكون الا الشخصيات الحصة هي الوجودات الحقيقية فان التحقيق ان الوجود اما ان  
يكون عيناً للشخص كما هو رأي الفارابي او مساوقاً كما هو رأي غيره ومعنى المساوقة بينهما  
ان لا يتخلف احدهما عن الآخر بخلاف زمانيا او ذاتيا فلو كان الوجود عارضا لما اوجبه الوجود منفصلاً  
يفوت احصيته او المساوقة كما لا يخفى بل يدان يكون عيناً فاذا اقررت احصيته لم يتحقق لبياة  
التركيبية بين الشئ ووجوده اللهم الا في الذهن باعتبار اتزان معنى الوجود والمصدر  
وانتسابه في الذهن اليه ومنشأه من الامر في الاعتبار بين نفس تلك الشخصيات في  
الخارج فهي اثرات بالذات للجعل واما الوجود والمصدر وانتسابه اليه تلك فما اثرات  
بالتبع لكونها اعتباراً بين معنأ وهذا المعنى يحقق للجعل البسيط والثاني سبيل وجود الكلي الطبيعي

[illegible]



هي الوجود حقيقة فيجري التزديد فيه فم لم يكن قابلا للاستناد الى الجاعل واثرا له بالذات الا انما  
 من حيث هي اعني نفس الما بهية بلا اعتبار حشيتها اخرى وهذا هو الجعل البسيط فهو الحق انتهى منع تغيير  
 والحذف في اكثر عباراته اتقام الثاني ان الايمان هو التصديق يقال التصديق ايمان بالعكس  
 فلو كان الايمان مركبا من التصديق وغيره لم يطلق عليه حقيقة فان الاجزاء الخارجية للشئ  
 لا تكون محمولة عليه كالنجس والنبات على البيت فافهم وذهب له نظرة هي ميزان العلوم تلقوا  
 والتصديقا تماما في القاموس مبهمة كودعه وايضا فيه لفظة بالكسر الخلق التي خلق عليها المولود  
 في رحم امه والمواد لهذا الطبيعة بذكر العام واردة الخاص يعني اعطى الله للانسان طبيعته بها  
 يوزن العلوم التصورية اي يميز صحيحها عن سقيمها وجيدها عن كاسد بالتركيب السقيم والكاسد ويؤخذ  
 الصحيح والجيد يحصل المجهولات التصورية وكذا البيان في التصديقات موزونة والانساب  
 موزونة والتكليف تكليف وكذا قوله مملوا فيما سبق بقسطاس البر بان القسطاس في القاموس  
 بالضم والكسر الميزان او اقوم الموازين او هي ميزان العدل اي ميزان كان والبرهان بالضم  
 الحجة اي ذهب له الانسان طبيعته هي بنفسها موزونة بقسطاس البرهان واما المعلومات  
 فتتملك الطبيعة اعني ان الطبيعة ميزان لما تصورية كانت او تصديقية وفي هذا القول من  
 الحداثة ما لا يخفى اذ الموزون بقسطاس البرهان انما هي المعلومات التصورية والتصديقية  
 دون الطبيعة الا ان المصنف كثيرا ما يسميها في عبارة سيما في غير المقاصد كالمطلب ونحوها واعطى  
 له اللسان منطقا ومعرفا بخير الكلام المنطق وبلغت اما سما قائل من الافعال والتفعيل فوظا  
 او مصدران مبينان بناء على ان كل واحد منهما مفعول له فاللام في قوله بخير الكلام المنطوقية و  
 اظهار معنى المفعول له والمعنى اعطى له اللسان للنطق والتعريف بخير الكلام والاول اولى  
 لقوله حجة ووليس للام تحن عن البيان والصلوة والسلام على خير الانام محمد وآله  
 وصحبه الكرام بعد الاولي ان يكون بالواو فيقول الصديق الفقير الى رحمة ربه الغني محمد بن الحسن ابن  
 الشهيد في سبيل الله البالغ امره في الشهرة في الصدق والسخاوة والتقى التقى بالضم الورع

الشمس في الضخوة الكبرى في القاموس الضخوة ارتفاع النهار والراد بالضخوة الكبرى منقصة  
 النهار على ما علم في علم الفقه واذا كان له حظ بالتشديد لنصيبه في القاموس من جناب  
 وهو الغناء كذا في القاموس وفي عرف يطلق ليجرد لتعظيم سيد الوصي سمي بالاسم المكرم  
 غلام مصطفى اللهم اجعل حشرنا تحت اقدامه عند لوا وجيبك لمصطفى صلى الله عليه وسلم  
 وعلى آله وصحبه صلوة تنجيها من كرب الدنيا والآخرة انك بالاجابة جدير وهو في  
 القاموس الخلق وبعد فقد سألني بعض من كان له توقد في الزكاة والاستعمال  
 اقول لفظ بعد وكلمة الفاء سهو منها صدر من الناسخ اذ لا ينبغي على المتامل ان قوله  
 قد سألني مقولة لقوله يقول والمعنى انه وبعد فيقول قد سألني الخ على انه يلزم تكرار لفظ  
 البعد والفاء في القاموس الزكاة بالفتح النمو ويقال في عرف لنموحة العقل والذهن  
 وانه كان عبداً شكوراً ان ياتي برسالة في علم البز ان يكون تحقيقاً وتسديداً اي تحقيق  
 وتسديد او بمعنى اسم مفعول وكذا ما تليوها اعني قوله بتحقيقاً وابطاراً في القاموس تنقيح شعر  
 وانقاصه تهذيبه وايرام الامر حكمه للرسالة التي فيها التحرير اي اعلم المتقن الكامل القاصي  
 محب الله البهاري فيه اي في علم البز ان وكان السؤال موافقاً لخاصة وهو من المخطوط  
 في البال فالخاطم هو النكتة سمي به بالخاطر فيه تسمية للحل باسم الحال اذ ربيت فيها اقتلياً  
 للمقامات الخاضعة للحكام وميلاً اي اخرا فاعن الطريق السواء وزيادات لا يلقن الكتاب  
 وكلمات لا يقبلها ذو والالباب في القاموس اللب بالضم لعقل ورأيتها خاليتها عن بعض  
 الفوائد العظيمة الشأن فاجبتة منصرفاً الى الله تعالى وابتيت في زمان يسير قليل والباء  
 للتعدية في قوله برسالة سميتها بمعارج العلوم فيها تحقیقات دافعة للتقليدات وتسديدات  
 رافعة الى سواء الصراط ونقيحات للزيادات وابرارات للمقامات الخاليتها عن الصدق  
 والصواب وزيادات فوائد مشقة لا اذان لکسلان وفرام جمع فريدة وهي التيميم من الدرر  
 مضنية ومزلية لطامات الحمى وحرمان وعلى الله التكلان اي التوكل في كل اوان في



القاموس والاوان جين وكيسر ومن نهنا علمت انه لفظ مفرد لاجمع ان اللهم انفع به السائل  
 وجميع الطلبة من الاقرباء والاخوان وانفع به عبادك عبد الله و ابا الفضائل وعبد الرزاق  
 ابنا عبدك المؤلف للكتاب المعظم المتسك بفضلك الرجى الى كرمك اللهم سلم من فوات  
 الزمان ومعاندة اهل الدوران ووفهم للارتقاء سلب العلوم الحقيقية الرضية لك واستو الى  
 ورجائى الاب الله العلي العظيم وليعلم انه لما كان اكثر الكتب بل كلها خاليا عن تحقيق مجتهد العلم  
 واقسامه بيان شاف وتوضيح كنهه وابرار متبينان وافي قاردت ان اضيف على المتن مبحثا  
 يتكشف به جميعا اقسام العلم واصنافه ويزول طر عن وجهه خرازم فذكر كنه العلم ثمانية و  
 اصدا فتمت وكلا على اللهم حقائق الاشياء في القلوب والآراء وحين اليد وادان الانتهاء

### مبحث العلم

وهو قسم الاول مشتمل على خمسة فصول **الفصل الاول** في اطلاقات العلم عندهم  
 اعلم ان العلم بعد النشأة الى ما يحصل بالاعضاء والجوارح وهو المعاملة والى ما يحصل بالقلب وهو  
 المكاشفة ينقسم باعتبار القسم الاخير الى المدون غير المدون باعتبار كونه غير المدون يطلق تارة على  
 مطلق الادراك الشامل للتصور بقسماته والتصديق باصنافه وتارة على ادراك لامر الخفية  
 فيقابل الاحساس تارة على التصديق مطلقا وتارة على التصديق الجازم المطابق الشاف فيقابل  
 الظن والجهل المركب التقليد وتارة على ما يشمل التصور والتصديق يقيني سواء كان متعلقا  
 بالمعاني او بالاعيان المحسوسة وتارة على ما يشمل التصور والتصديق بشرط التعلق بالمعاني ولمعاني  
 اعم من ان تكون كلية او جزئية بعضهم خص المعاني بالكلية ميا آمنه الى تخصيص العلم بالكلية  
 والمعرفة بالجزئية كذا فيهم من شرح المقاصد والطول وباعتبار كونه وما يطلق على  
 نفس المسائل وايضا على التصديق بالمسائل وايضا على الاعم من التصور والتصديق وايضا  
 على المفهوم الكلي الاجمالي الذي يؤخذ من الجزئيات ايضا على ملكة الاستنباط التي هي قوة  
 راسخة للنفس بحيث يستنبط بها المسائل عن الدلائل والمعروف عن المعروف ايضا على ملكة

الاستحصال التي هي قوة راسخة يحصل لها بحيث يحتاج فيها بعد غيبوتها المسائل عنها الى الكسب  
 الجهد وايضا على ملكة الاستحضار التي هي قوة راسخة تحصل لها بحيث لا يحتاج فيها بعد غيبوتها  
 المسائل عنها الى كسب الجهد واطلاق العلم على الاول من اطلاعات المدون على سبيل الحقيقة  
 وعلى البوابة على سبيل المجاز وعليك باخراج الحقائق **الفصل الثاني** في تعريف العلم قيل هو  
 حصول صورة الشئ في العقل ويرد على هذا التعريف ايرادان الاول انه يخرج منه العلم بالاشياء  
 واجيب بان الاشياء ايضا يصدق عليها الشئ وصدق التقضيضين على الآخر جائز كما يصدق على  
 اللام مفهوم لمفهوم انما المستحيل صدقهما على شئ ثالث الثاني انه اخذ العلم في تعريف الشئ فلو اخذ  
 ايضا في تعريفه يلزم الدور والجواب ان المراد بالعلم الذي في جانب المعرفة بالفتح عام حضورها  
 كان او حصولها قديما كان او حادثا وبالعلم الذي في جانب المعرفة بالكسر خاص او بالعكس فلا دور  
 الثالث انه يخرج منه العلم بحضوره لاخذ الصورة في التعريف وفي حضوره لا يهتبه للحصول  
 الصورة والواجب ان المراد بالصورة اعم من ان يكون ظاهرا او باهتة الرابع انه يخرج منه علم الواجب  
 تعالى اذا الواجب منزه عن العقل والواجب انه اما المراد من العقل المدرك بالكسر او هذا التعريف  
 على مذاهب الحكماء ويجوز عندهم اطلاق العقل على الواجب تعالى الخامس ان يخرج منه علم  
 الجزئيات المادية اوليست صورها حاصلة في العقل والواجب ان النقطة في ههنا بمعنى عند وهذا  
 التعريف عند من هو قائل بالتسام الجزئيات المادية في العقل والمازب في ارتسام صور الجزئيات  
 المادية ثلثة بعد اتفاقهم على ان مدرك الكليات الجزئيات المجردة عقل الارتسام ايضا في الاول  
 ان المدرك عقل الارتسام ايضا في ان قيل في يلزم فقسام العقل فقسام الجزئيات المادية  
 لان فقسام احوال يستلزم فقسام احوال والواجب ان جبين اما اولها فبانه يجوز ان يكون هذا الاستلزام  
 بحسب الخارج لا بحسب الذهن وثانها فبانه يجوز ان يكون حلولها فيه حلول لاطرافها والاستلزام  
 في السرياني لا فيه والثاني ان المدرك عقل الارتسام في القوى والآلات ورد هذا بالمدرك  
 بايقوم به الادراك وهو صور الجزئيات المادية فيلزم كون المدرك غير مدرك كون غير المدرك



بما في الخارج فعلم من هذا ان المتكلمين قد عيّن ليسوا بنا في الوجود والذهني بل الجمهور نفسه وطل الله هم  
أثبتوه وقالوا بحصول الاشياء باشتباها والذهب المنصور فيه انه كيف لانه لا بد من تحقق  
العلم من ثلثة اشياء للحصول والصورة الارشاد والاصوات التي تصف بها العلم من البداية  
والنظرية وكونه مكتسبا من الحد والبرهان كلها ينطبق على الصورة لاعلى الحصول لانه لو انطبق  
على الحصول لزم للحصول تحقق الحصول واذ ليس في الخارج فحقى الذهن ويلزم لذلك الحصول  
حصول آخر وهكذا فيتسلسل وايضا العلم يتصف بالمطابقة واللامطابقة وكلما هما من وصفا  
الصورة والصورة كيف فالعلم ايضا كيف ان قيل ان الصفات اعلم بالمطابقة واللامطابقة  
اما بالذات او اعم من ان يكون بالذات او بالواسطة اما اتصافه بها بالذات فلا نعم واما العلم  
فيوجد في الاضافة والافعال ايضا لانها ايضا يتصفان بها باعتبار معلوما قلت ليس  
القائل بهذا مدعي استحتم بل غرضه التبرير ان قلت صورة الجمهور هو علم على تقدير حصول  
الاشياء بانفسها فاذا حصل في الذهن بصير عرضا لقيامه بالغير وهو الذهن ويلزم الانقلاب  
قلت كما قال الشيخ في الشفاء ان ما هيته الجمهور هو علم بمعنى انه الموجود في الاعميان لا في موضوع  
وهذه اصفة موجودة لما هيته الجمهور المعقولة فانها ما هيته شأنها ان تكون موجودة في الاعميان  
لا في موضوع اي ان هذه الذا هيته هي معقولة عن ام وجوده في الاعميان لا في موضوع اما وجوده  
في العقل بهذه اصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر اي ليس هذا الجمهور انه في العقل لا في  
موضوع بل حده انه سواء كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعميان ليس في موضوع  
انتهى وبعبارة اخرى ان للعرض معينين عام وخاص والمعنى الاعم وان صدق على الجمهور  
الذهن فهو كون الشيء في الموضوع لكنه لا يلائم في الجوهرية والمعنى الخاص لا يصدق على الصورة الجوهرية  
الذهنية وهو ما هيته اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع لانه مبني للجوهرية وقد ساجب انه يجوز انقلاب  
ما هيته يمكن الممكن الاخر كالانقلاب لما هو هو وبالعكس فان قلت يلزم من بطلان انحصار مقولات العرض  
في التسع وجود مقولة اخرى هي الصورة الجوهرية لصادق عليها مفهوم العرض الذهن في انحصار مقولات العرض انها هو

[illegible]

في الخارج وانما في الذهن فلا يلزم بخزان يكون ازيد لكون مفهوم العرض اعم من مقولة الجوهري كما يلوح اليه  
 كلام الصدر الشيرازي في شرح الهداية الاثيرية حيث قال قد علم ما ذكرنا ان مفهوم العرض  
 اعم من مقولة الجوهري باعتبار الوجود الذهني لان الجوهري الذهني يصدق عليه انه موجود بالفعل  
 في موضوع ويصدق عليه ان وجوده المعنوي لا يكون في موضوع فتوجب بحسب ما بهيته وعرض  
 باعتبار وجوده في الذهن ولا منافاة بينهما انما السافاة بين مقولات العرض كذا بينها  
 وبين مقولة الجوهري في صدقها بالذات على شئ مفهوم العرض انما يعرض لجميع المقولات في الذهن  
 ولتسع منها في الخارج انتهى ان قيل ان الاضافة من المقولات لتسع مع انها ليست  
 في الخارج اقول انها في الخارج باعتبار ان المنشأ والمصدق متجسّل  
 موصوفاً بهما بحسب الخارج لا بحسب الذهن فحصل الجواب ان المحصر اضافي يعنى ليس  
 المقولات لتسع للعرض لا في الخارج اى لا في الذهن سواء كان في الخارج او بحسب الخارج  
 كما ان القضايا الخارجية قد يكون محمولاً في الخارج نحو كل زنجي اسود وقد يكون بحسب الخارج  
 كقولنا الفلك فوق اذا لقويته لكونها متزاعية لا توجد الا في الذهن لكن لما لوحظ فيها  
 الوضع والمجاذات بحسب الخارج يكون القضية اشتتلة عليها خارجية قابل وقد اجاب  
 عن الاشكال الاول بعض الاذكياء حيث قال والصواب في الجواب ان يقال مرادهم  
 حصر الاعراض الموجودة في نفس الامر والموجود فيها امران الحقيقة العلمية والحقيقة الحاصلة في  
 الذهن من حيث هي وكل منهما مندرجة في مقولة الاولى في مقولة الكيف والثانية في  
 مقولة اخرى من مقولة الجوهري وغيرهما كما سيكشف عنك غطاؤه واما الحقيقة الحاصلة في  
 الذهن من حيث انها مكتسفة بالعوارض الذهنية بان يكون لتقييدها خلا والقيدها خارجاً و بان  
 يكون كل منها و خلا اى المركب من العارض والمعرض فلا شك لنا من الاعتبار ان  
 الذهنية ليس لها وجود في نفس الامر كما لا يخفى انتهى وقال في وجه اصوبية هذا الجواب ما  
 حاصله ان الجواب بانحصار الاعراض الموجودة في الخارج في التسعة كما ذكرته في الشرح

الاضمحيط لان التحقيق عندهم ان الاضافة وغيره من المقولات النسبية ليست موجودة في الخارج وارتقب فيه تفصيلا مع ماله وعليه ثم هنا اشكال قيل عو<sup>ل</sup>ص وهو ان العلم بالكميات انفسانية فيكون كيفاً وعلى تقدير حصول الاشياء بانفسها كما هو التحقيق يكون ما بهيته الصورة كما بهيته المعلوم الخارجي فاذا كان ما بهيته المعلوم الخارجي هو هر<sup>ا</sup> يكون صورته ايضا هو هر<sup>ا</sup> فيلزم كون تلك الصورة هو هر<sup>ا</sup> وكيفاً مع انها مقولتان وصدقهما على شئ واحد ممنوع وهكذا اذا جاز عند العلامة التوشيح بالفرق بين القيام والحصول بان ما هو هو معلوم وحاصل في الذهن موجود وفيه ما هو عرض وكيف علم قائم بالذهن وموجود في الخارج وتفصيله على ما قل في شرحه الجيد للتجريح حيث قال لا شك اننا اذا علمنا شئاً يحصل لنا في تلك الحالة كيفية نفسانية هي العلم بذلك الشئ فيصدق عليها احد العرض سواء كان المعلوم عرضاً او هو هر<sup>ا</sup> فكل واحد مثلنا حين كونه معلوماً موجود في الذهن واذا وجد في الخارج يكون موجوداً لا في موضوع فصدق عليه الحد هو هر<sup>ا</sup> دون العرض ما صورته لعقلية اعني العلم فليست في الذهن بل في الخارج وفي وجودها الخارجي موجود في موضوع هو الذهن فلا يصدق حد الجهر عليها بل انما يصدق عليها حد العرض غاية في الباب هنا قائلة بالذهن قيام باقي الكميات انفسانية وقرق بين الوجود في الذهن والقيام فيه انتهى مع حذف زوائد وتمرص عليه بعض الاوكيا بوجين اما اولها فبان حاصله ان القام بالذهن شئ المعلوم ومثاله والحاصل فيه عين المعلوم ونفسه هو جمع بين مرتبتي القائلين بحصول الاشياء بانفسها وباشتباها وانما ثانياً فبانه قول بلا دليل وساقط عن درجه التحقيق بل النظر الدقيق يقتضي باتناع ذلك بان يقال اننا لانفد بالعلم الا ما هو منشأ الانكشاف ولا شك ان الصورة الحاصلة كافية في الانكشاف كما يشهد به الحسن الصائب فمنشأ الانكشاف هو الصورة الحاصلة فلو فرض ان يكون العالم قائم بالذهن ايضا منشأ الانكشاف يلزم حصول الحاصل على انه لازم ان يكون تلك الصورة علماً وعرضاً وكيفاً فعاد الاشكال ثم اجاب من هذا الاشكال هذا البعض فقال ان الاشياء

[illegible]



ان الصورة كاشفة في كونها مبدأ للاكتشاف ولأعني بالعلم الا هذا قلوه من ان غير الصورة ايضا مبدأ  
للاكتشاف يلزم حصول الحاصل فيكون الصورة هي العلم حقيقة وهو مع انه خلاف مذهبه لا يرفع  
الاشكال الذي هو بعدد دفعه فان العلم الحقيقي عنده وعندهم من مقوله الحكيمة واتحاد الصورة  
مع المعلوم الجوهرى بالذات يقتضى كونها جوهر بالذات فيديم الدخول تحت الحقولتين فساد  
الاشكال وانما الثانيان القول بان العلم حقيقة غير شئ الحاصل قول بلا دليل ساقط عن مرتبة  
الا اعتبار المالم يورد عليه بان قطعى وايضا القول بكون ذلك بمعنى كيف لا من الامور العارضة تحكم  
بحسب نصف صرف و اجاب عنه المحقق الدواني في حاشي شرح آية بان عدم العلم من مقوله الحكيمة  
على طريق المسامحة وتشبيه الامور الدينية بالامور العينية وما قيل انه خال عن التحصيل وبعده عن  
التحقيق فاقول هذا اخف جدا اذ المسامحات كثيرة في كلامهم لانهم كثيرا ما يجعلون من الشئ  
ما ليس منه حقيقة اذ كان له معه ملازمة وتحقق خاص لا ترى ان العلم عن القائل بان التصديق  
من لواحق الادراك منقسم ايضا الى التصور والتصديق والتصديق قسم من العلم مسامحة الا ان  
يقال هو ايضا تعميل خال عن التحصيل حينئذ يرفع الامن من البين في جميع المقامات مثل هذه الامثلة  
ويؤيد اقننا قول كمال الملاية والدين في بعض الحاشي اجاب بعضهم بان الجوهر بعد ما وجد في الدين  
يصير عرضا وكيف بناء على ان مرتبة الماهية متاخرة عن مرتبة الوجود وتابعة لما ورده بعض الكبار  
بان هذا المذهب خارج عن مسلك العقل ضرورة ان الماهية وذاتياتها لا تختلف باختلاف الظروف  
وانحاء الوجود والعقل بعد قلب الماهية من المتغيرات على ان هذا القائل اما ان يقول بانفساء  
الجوهرية او ببقائها فعلى الاول يرجع قوله هذا الى القول بحصول الشج والثالث وعلى الثاني يعود  
الاشكال وما قال ان مرتبة الوجود مقدمة على مرتبة الماهية فهو ايضا باطل لان مرتبة الماهية  
مرتبة لمعرض ومرتبة الوجود مرتبة لعوارض ولا شك ان مرتبة لمعرض مقدمة على مرتبة لعوارض  
انتهى وفيه بحث لان هذا الكلام لا يصلح ولا للجبب فانه قد بنى كلامه على مذهب بعض الاشعة  
القائلة بانه في عالم الكون ليس الوجود والماهيات امور من مرتبة عنه فحسب كل مرتبة







عن الآخر كلاً لا نقول به بل مبدأ الانكشاف هو الحالة الادراكية الا انه لما كان حصول تلك الحالة موقفاً على الصورة فلا جرم وجب حصولها اولاً في الذهن فان قلت اذا كان الحالة الادراكية انتزاعية فكيف يكون كيفاً لانه انما يدخل تحته ما كان حقيقة متصلة قلت كونهما انتزاعية لا ينافي الكيفية كالكيهيات المنتزعة في الكميات وانما ينافيها اذا كانت اعتبارية مضنة وليست كذلك وهذا لتحقيق نافع كثير من الاعضالات كالاشكال بان العلم والمعلوم متحدان بالذات بناءً على حصول الاشياء بانفسها ولا حرج في التصور فيخلق بكل شئ حتى بنفسه ومقابلة فاذا تصورنا التصديق فها واحد والمتقرر عندهم انها نوعان متباينان من الادراك هذا خلف وجه الدفع ان العلم في مسائل الاتحاد مع المعلوم بمعنى الصورة العلمية دون الحالة الادراكية التي هي مغايرة بالذات للمعلوم وهي من مقولة الكيفية في التصور والتصديق انما هما نوعان متباينان من الحالة الادراكية لا الصورة العلمية فافهم نتيجة تحقيق زواني قول المصنف ايضا فانظره ففتنا الفصل الرابع في انهل مطلق العلم بديهي ام نظري فتشكروا في براهينه ونظريه فترسب الامام الى انه بديهي ومال الغزالي رحمه الله ومن مثله الى انه نظري فتعجده وولغا الحماة وجوه بديهيان نظريين تعجده اما دليل الامام على براهينه فوامر ان الاول ان كل واحد عالم بانا موجود وهذا علم خاص بديهي وبراهينه الخاص يستلزم براهينه العام ويرو عليه الشهان المشهور ان من منع كون العام ذاتيا وكون الخاص مدركا بالكنه وقديما بجا عنها بان ههنا مقيداً ومطلقاً لا خاصاً و عاماً اذ فرق بينهما بوجه منها ان العام محمول على الخاص والمطلق ليس بمحمول على المقيد وبراهينه المقيد يستلزم براهينه المطلق ورواياتنا لا نسلم كون مطلق العلم مطلقاً والعلم الخاص مقيداً اذ المطلق ما يؤخذ في عنوان المقيد ومطلق العلم ليس بما يؤخذ في عنوان ان هذا العلم الخاص ان قلت ان عنوان مطلق العلم ما يؤخذ في عنوان هذا العلم بهذا اللفظ فوجه المطلق والمقيد قلت لا نسلم ان المقيد في هذا التعبير بديهي بل يجوز ان يكون المقيد بديهي وقديما بجا بوجه آخر وبالجمله فيه كلام ليس مشهد بانه ههنا على التفصيل الثاني ان العلم لو كان نظرياً فاما

ان يعرف بنفسه فيلزم تصديق الشيء بنفسه وهو باطل واما ان يعرف بغيره وغيره لا يعرف الا به  
 فيلزم الدور ويزيد عليه اما اولها بان اتناع التعريف لا يستلزم البداية لكنه الواجب سبحانه  
 واما ثانيا فان حقيقة مطلق العلم يعلم بغيره والغير يعلم بالعلم الجزئي المتعلق بذلك الغير لا حقيقة  
 مطلق العلم فلا دور وبعبارة اخرى بان معلومية غير العلم انما يكون بتحصيل علم جزئي متعلق به  
 انما لا يحصل حقيقة العلم بالموقوف على معلومية الغير وهو معلومية حقيقة العلم لا حصول حقيقة  
 العلم الجزئي فلا دور فان قلت فعل هذا يلزم من تقسيم العلم الى البدهي والنظري تقسيم الشيء  
 الى نفسه والى غيره وهو باطل قلت للعلم اعتباران اعتبارا بانه يتعلق بشيء خاص وحصل معلومة  
 منه نفسه وبهذا الاعتبار ينقسم الى البدهي والنظري وحصول صورة الغير قد يكون بالنظر وقد  
 يكون بدونه واعتبارا بصورة الحقيقة العلم قد حصل في الذهن وبهذا الاعتبار بدهي اذ  
 كل واحد يعلم حقيقة العلم حتى البدء والصدان فان قيل ان علم العلم علم حضوري فلا يصف بكونه  
 بدهيّا اذ البداية صفة للعلم الحسولي لا الحضوري قلنا المراد بكون علم العلم علم متعلق بالعلم  
 الخاص الذي هو صفة للنفس العلم المتعلق بالماهية الكلية لمطلق العلم اذ العلم المتعلق بالماهية  
 الكلية علم حصولي فهو يصف بكونه بدهيّا واما متمسك الغزالي رح على تناع تحديده فهو ان التخييد  
 انما يكون بالجنس والفصل والجنس مشتبه بالعرض العام والفصل بالخاصة والامتيار متعذر فالتخييد  
 ايضا متعذر والجواب اننا لم تعدر الامتيار بل هو متعذر على انه لو كان التحديد  
 متعذرا لما كان شيء من الاشياء محددا مع ان كثير من الماهيات كالانسان لفرس غيرهما  
 محدود البته واما الحكماء وجمهور المتكلمين لقولهم انه نظري يكن تحديده فقد ذكرناه تعريفات ترى  
 كتبهم بها مشحونة وليست عن النقوض كلها مصونة قد ذكرت نبذنا في الفصل الثالث  
 والثالث فتم الحق ان النزاع في كونه بدهيّا ونظري بالعلمي فمن قال انه بدهي اراد به المعنى المصدر  
 او مفهوم الحاضر عند المذكر ومن ذهب الى انه نظري فقد رام بالمصدق ولا يصلح ان يكون في  
 النزاع معنويا فان مورد النزاع اما المعنى المصدرى ومفهوم الحاضر عند المذكر فلا شك انه

تقري علمه البلية اصبهان لا يتيق كونه محض اعم بالبداهته والنظرية واما ان يكون محل النزاع  
من صدق بدين المقننين فهو ايضا غير متعين اذ هو في الواجب نفس حقيقة فكيف يكون بديهيا  
وفي الممكن ايضا من العلم نوعان فالصوري نفس في انه فائز بالحكم بداهته والحصولي لكونه صورة  
حاصلة ربما يكون بديهيا وربما يكون نظريا فكيف الحكم بداهته طاقا ونظرية كك وايضا قيل في  
الحصولي انه من الكيف وقيل من الفعل وقيل من الاضافة الى غير ذلك مما مر انفا فلما تم تعيين  
محل النزاع كيف تصور النزاع المعنوي **الفصل الخامس** في ان مورد البهية بل هو موضوع  
المهمة القدائية ام موضوع الطبيعة اعلم ان الكلي الطبيعي الذي هو معرض للكلي المنطقي لا يخجوا اما  
ان يوجد بشرط لاشئ اى بشرط عدم المتنوع ولشخص جميعا اذ كان ذلك الكلي المعرض جنسا  
وبشرط عدم الشخص فقط اذ كان نوعا وتسمى ج ماهية مجردة واما ان يوجد بشرط شئ اى  
بشرط وجود المتنوع ولشخص جميعا في الاول وبشرط وجود الشخص فقط في الثاني وتسمى ج ماهية  
مخلوطة واما ان يوجد بشرط شئ اى بلا اعتبار وجود المتنوع ولشخص عدمها وتسمى ج ماهية  
مطلقة ثم الكلي الطبيعي بهذا الاعتبار اى باعتبار اخذه لا بشرط شئ وكونه ماهية مطلقة اما ان يكون  
فيه قصر نظر العقل على ذاتيات الشئ فقط او لم يكن فعلى الاول يسمى ماهية معرفة وفي هذه المرتبة ايهام  
ارتفاع التقويض لقصر العقل النظر على الذاتيات وعدم الالتفات الى وجود العوارض وعدم افتكاكها  
الى وجود القيام وعدمه ولا الى وجود وقوعه وعدمه وهكذا في سائر العوارض وعدمها لا يقال  
هذه المرتبة تستلزم ارتفاع التقويض وكل ما يستلزم ارتفاع التقويض فهو محال فلهذا المرتبة محال  
لان مستلزم المحال محال لانا نقول ارتفاع التقويض في المرتبة ليس ارتفاع التقويض حقيقة  
لان ارجح الى ان لم تقع عنها المرتبة بمعنى ان التقويض ليس احد مناهي مرتبة الذات والذاتي  
اى ليس عين الذات ولا ذاتيا لها لان ليس لها احد التقويض عارضا في نفس الامر حتى يلزم  
التخلف وفيه كلام لا يخفى وعلى الثاني ايضا اما ان يلاحظ من حيث هو واد من حيث العموم الاول  
يسمى موضوع المهمة القدائية مطلق الشئ وقد يطلق عليه لا بشرط شئ ايضا والثاني يسمى

موضوع الطبيعة ولشيء مطلق وأما أخذ بشرط الوحدة الذهنية وأما أخذ بشرط العموم وقد يطلق عليه بشرط لاشي أيضاً ثم المحققون قد ذهبوا على أن التقسيم في كل تقسيم لا يكون إلا أحد هذين الاعتبارين معنى مطلق لشيء وهو موضوع لهامة أو لشيء المطلق وهو موضوع الطبيعة فمنهم من أم الأول ومنهم من أم الثاني فالأول واجب علينا أن يبين الفرق بينهما فنقول قد فرق بعض المتأخرين بين موضوع لهامة القداية وموضوع الطبيعة بثلاثة وجوه الأول أن الأول موجود في الخارج والقصية المنعقدة منه خارجية بخلاف الثاني فإنه في الذهن والقصية المنعقدة منه ذهنية والثاني أن الأول يتحقق بتحقق فرد ما يتيقن بانتفاء فرد ما بخلاف الثاني فإنه في التحقق مثل الأول بخلاف الانتفاء بل يتحقق بانتفاء جميع الأفراد والثالث أن الأول يتصف باحكام العموم والخصوص كليهما بخلاف الثاني فإنه يتصف باحكام العموم ويرى عليه أن كون القصية الطبيعية ذهنية يقتضي عدم وجود موضوعها في الخارج وتحقيق موضوعها بتحقق فرد ما يقتضي وجود موضوعها في الخارج فنصار الفرق الأول مناقضاً للثاني وأيضاً لتحقيق موضوعها بتحقق فرد ما يستدعي كونه متصفاً باحكام الخصوص كونه متصفاً باحكام العموم يستدعي خلاف ذلك فقد تناقض الفرق الثاني والثالث أيضاً توكلّم موضوع لهامة على مطلق لشيء يتيقن بانتفاء فرد ما أو الردّ ثم به فإن معنى الانتفاء الانتفاء رأساً أي انتفاء جميع موارد تحققه فمنوع كيف وهو موجود في غير هذا الفرد وإن معنى الانتفاء في الجواب فمسلّم لكن جليز عدم الفرق بين مطلق لشيء و لشيء المطلق لوجود هذا الفرد من الانتفاء في لشيء المطلق أيضاً فلا معنى لقولكم أن لشيء المطلق لا يتيقن بانتفاء فرد ما بل يتيقن بانتفاء جميع الأفراد وأيضاً مطلق لشيء أهم من لشيء المطلق لوجود لشيء من حيث هو في لشيء من حيث العموم و لشيء من حيث الخصوص كما تقر في موضع وانتفاء الأعم يتلزم انتفاء الأنص فيلزم انتفاء لشيء المطلق بانتفاء مطلق لشيء ووجوده لا يلزم عدم انتفاء مطلق لشيء بانتفاء فرد ما لوجوده في لشيء المطلق وهو لا يتيقن بانتفاء فرد ما وأجواب عن الأول أن القول بتحقيق موضوع الطبيعة عن لشيء المطلق يتحقق فرد ما مجاز عن صدقه على الفرد







القديم والحادث اعلم ان العلم اما محصور في ما يكون مبدأ الانكشاف فيه بآية المدرك للحقيقة  
 عند العالم او حصوي وهو ما يكون مبدأ الانكشاف فيه صورته الحاصلة عنده ثم كل واحد منهما قسم  
 الى القديم والحادث فالمحصور في القديم كعلم الباري تعالى بذاته وعلمه بالممكنات اجمالاً لا يعلم هو  
 عين ذاته كما تفصيله وكعلم المجرىات بانفسها وبصفاتهما القديمة الذميمة المنصته والمحصور في  
 الحادث كعلم الباري تعالى بالممكنات تفصيلاً في مرتبة العلم الانفعالي وكعلم المجرىات بصفاتهما  
 الجارية المنصته بها الذميمة وكعلمنا بانفسنا وصفاتنا الذميمة المنصته بنا ثم المحصور في الآخرة  
 من احدى ثلث علاقات احدها علاقة الجينية بان يكون المعلوم نفس العالم كعلم المدرك  
 في علم الباري تعالى بنفسه وعلم المجرىات بانفسها وعلمنا بانفسنا والثانية علاقة العلية بان يكون  
 المعلوم معلولاً للعالم كما في علم الباري تعالى بسلسلة الممكنات والثالثة علاقة الناحية بان  
 يكون المعلوم نقاطاً في العالم كما في علم النفس بصفاتنا الذميمة المنصته به ثم ان العلم المحصور في  
 بشئ يؤهل بالآخرة الى القسم الثالث من المحصور والمحصولي القديم كعلم المجرىات بغير ذاتها وصفاتها  
 المذكورة حيث يكون المعلوم قدما او هذا النوع من علم المجرىات لما يكون يحصل بصورة والمحصولي  
 الحادث كعلمنا بغير ذاتنا وصفاتنا المذكورة لان غيرنا انما يكون معلوماً بصورته الحاصلة في  
 اذ باننا نعلم الواجب تعالى لا يكون حصولاً سواء كان فعلياً او انفعالياً اما العلم الفعلي له تعالى فمر  
 ذكره وايضاً لو كان حصولياً فالحاصل فيه من الموجودات الغير المتناهية اما صورتنا بآية فيلزم  
 الجمل بالقي وأما غير متناهية فيلزم وجود غير المتناهي بالفعل في كل آن زمان متناهٍ وهو باطل  
 ولا ينقص المحصور في هذه المرتبة اذ علمه الفعلي للممكنات يتطلب في علمه بذاته في تلك المرتبة  
 ليس هناك وجوداً واما راصلاً فضلاً عن ان يكون غير متناهية واما العلم الانفعالي الحادث  
 له تعالى فلا لانه لو كان حصولياً فيكون صوراً لحوادث حاصلة في ذاته تعالى فيلزم كونه تعالى  
 محلاً للحوادث ومحل الحوادث حادث عنهم فيلزم حدوثه تعالى الشد عن ذلك علواً كيف نفهم  
 واما علم المجرىات وعلمنا فكونها حصولياً ومحصوراً على التفصيل المذكور نعم في كون علم المجرىات



والحادث لأن بعض أقسامه وهو الحصول على الحادث منحصري في التصور والتصديق المنقسمين  
إلى البدهي والنظري فيكون مطلق العلم أيضاً منحصراً فيهما باعتبار بعض أقسامه فيقتلح كونه مقسماً  
وذلك لمصنف بما حاصله أن المقصود من الحصر أن لا يوجد قسم آخر من المقسم أصلاً ومن العلوم  
أنه موجود بينهما كالحضور في الحصول القديم ووجود قسم آخر ينافي الاختصار المقصود من التقسيم  
الضابط علماً أن القائل بكون المقسم مطلق العلم صرح في موضع آخر بأن المقسم هو الطبيعة المطلقة  
دون مطلق الطبيعة فذاع أنه مناف لذلك يرد عليه أن المقسم حقيقة ليس إلا الطبيعة  
من حيث هي أو معنى التقسيم هي ضم قيود مخالفة إلى امر واحد لتصل أقسام متناهية ليصدق عليها ألا غير  
لأن الانضمام والتقييد ينافي كون الطبيعة عامة والأجمع العموم والخصوص لا تترى أن المفهوم  
من الألفاظ ليس إلا الطبائع من حيث هي كما أن المفهوم من الحيوان المنقسم إلى الإنسان  
وغيره نفس الحيوان من حيث هو فوفقاً بنظره أن المقسم عند هذا البحر الطبيعة من حيث هي عني  
موضوع المهمة لكن بحيث لا يوجد منها قسم آخر سوى الأقسام التي قسمت إليها فالمقسم للتصور  
والتصديق عنده هو الحصول على الحادث من حيث هو عني مرتبة مطلق الشيء الذي هو موضوع  
المهمة ولا يوجد سوى التصور والتصديق المنقسمين إلى البدهي والنظري قسم أصلاً وهو الحق عند  
وقيل مورد التقسيم في التصور والتصديق مطلق العلم الحصول الشامل للعلم القديم والحادث المضمون  
كعلم المجردات غير ما وعلمنا بغيرنا وهو مزيف بأن منشأ تقسيم العلم إلى التصور والتصديق ليس  
الأبواب الحاجزة إلى المنطق هو لا يحصل بحد التقسيم إليها بل لا بد من الانقسام إلى البدهي والنظري  
أيضاً فلو كان المقسم للتصور والتصديق المنقسمين إلى البدهي والنظري مطلق الحصول كان العلم  
القديم أيضاً بدعياً ونظرياً والتالي باطل فالمقدم مثله أما الملازمة فبينية وأما إبطال التالي فهي  
اتصاف العلم القديم بالبدهي والنظري فلأن التقابل الاصطلاحي منحصري في تقابل التضاد  
والإيجاب والسلب والعدم والملكية والتضاد أما الأول فبدعي بإبطلان بهنا لعدم  
توقف تعقل كل واحد منهما على الآخر وكذا الإيجاب والسلب ضرورة أن هذا التقابل <sup>النظري</sup> <sup>بدعي</sup> <sup>النظري</sup>

ان يكون التقابلان حاصرين لجميع الموجودات والمفومات مع ان المعلوم خارج عنها على تقدير كونها صفتين للعلم والعلم خارج عنها على تقدير كونها صفتين للمعلوم فيقتضي ههنا اما تقابل العدم والمملكة ان فسر النظرية بالتوقف على النظر والبدء بهجم التوقف على النظر عما من شأنه ان يكون متوقفا على النظر واما تقابل التضاد ان فسر النظرية بالنقضاء المحو الى النظر والبدء بهجم الجلاء المغنية عن النظر ومن المعلوم ان العلم القديم على كلا التقديرين لا يتصف بشئ منها اما عدم اتصافه بها على تقدير كونها متقابلين بالعدم والمملكة فلا ان العلم القديم لا يتصف بالنظرية لان النظرية تلزم الحدوث لان الحصول بعد النظر معتبر في مفهومها فلا يتصف بالبدء بهجم ايضا لان من شروط هذا التقابل صلاحية محل العدم لورود الوجودى ولما تنوع ورود الوجودى عليه تنوع ورود العدمى ايضا واما عدم اتصافه بها على تقدير كونها متقابلين بالتضاد فلا ان شرطه كان تواردهما وتعاكما على موضوع واحد والقديم لا يكون كسببيا لما عرفت فلا يكون يريها ايضا فلا يرد انه لم لا يجوز ان يكون بينهما تقابل الايجاب السلب لا يشترط في الاتصاف بالسلب صلاحية الموضوع للاتصاف بالايجاب لما عرفت من افتد كره الايقال يمكن ان لا يكون بينهما تقابل اصطلاحى اصلا بل مطلق المناقاة كما بين الامكان والوجوب الاتصاف فيجوز ان يتصف بها او باحدهما العلم القديم لا نأقول هذا لعدم محض وتوويه صرف من شأنه عدم التدبروتى المتقابلين اى البداية والنظرية لان من لا خط مفهومهما يتحقق ان التقابل بينهما اصطلاحى من قبيل تقابل العدم والمملكة والتضاد وتوسم مطلق المناقاة بينهما ايضا فلا يضر مطلوبا من عدم اتصاف العلم القديم بكليهما معا لان العلم القديم لعدم الاشتراط في السلب بصلاحية الموضوع للايجاب على هذا التقدير اى على تقدير مطلق المناقات يكون يريها فقط لا غير على انه لا دخل لكون العلم القديم يريها في بيان الحاجة الى المنطق ايضا فثبت من هذا ان المقسم للتصور والتصديق هو الحصول الحادث لا مطلق الحصول الشامل للعلم القديم ايضا وبعبارة اخضرانه لو كان مقسم لتصديق مطلق للعلم الحصولى يلزم لتخصيص في العلم مرتين واللازم باطل فالمرزوم مثله

ان يكون التقابلان حاصرين لجميع الموجودات والمفومات مع ان المعلوم خارج عنها على تقدير كونها صفتين للعلم والعلم خارج عنها على تقدير كونها صفتين للمعلوم فيقتضي ههنا اما تقابل العدم والمملكة ان فسر النظرية بالتوقف على النظر والبدء بهجم التوقف على النظر عما من شأنه ان يكون متوقفا على النظر واما تقابل التضاد ان فسر النظرية بالنقضاء المحو الى النظر والبدء بهجم الجلاء المغنية عن النظر ومن المعلوم ان العلم القديم على كلا التقديرين لا يتصف بشئ منها اما عدم اتصافه بها على تقدير كونها متقابلين بالعدم والمملكة فلا ان العلم القديم لا يتصف بالنظرية لان النظرية تلزم الحدوث لان الحصول بعد النظر معتبر في مفهومها فلا يتصف بالبدء بهجم ايضا لان من شروط هذا التقابل صلاحية محل العدم لورود الوجودى ولما تنوع ورود الوجودى عليه تنوع ورود العدمى ايضا واما عدم اتصافه بها على تقدير كونها متقابلين بالتضاد فلا ان شرطه كان تواردهما وتعاكما على موضوع واحد والقديم لا يكون كسببيا لما عرفت فلا يكون يريها ايضا فلا يرد انه لم لا يجوز ان يكون بينهما تقابل الايجاب السلب لا يشترط في الاتصاف بالسلب صلاحية الموضوع للاتصاف بالايجاب لما عرفت من افتد كره الايقال يمكن ان لا يكون بينهما تقابل اصطلاحى اصلا بل مطلق المناقاة كما بين الامكان والوجوب الاتصاف فيجوز ان يتصف بها او باحدهما العلم القديم لا نأقول هذا لعدم محض وتوويه صرف من شأنه عدم التدبروتى المتقابلين اى البداية والنظرية لان من لا خط مفهومهما يتحقق ان التقابل بينهما اصطلاحى من قبيل تقابل العدم والمملكة والتضاد وتوسم مطلق المناقاة بينهما ايضا فلا يضر مطلوبا من عدم اتصاف العلم القديم بكليهما معا لان العلم القديم لعدم الاشتراط في السلب بصلاحية الموضوع للايجاب على هذا التقدير اى على تقدير مطلق المناقات يكون يريها فقط لا غير على انه لا دخل لكون العلم القديم يريها في بيان الحاجة الى المنطق ايضا فثبت من هذا ان المقسم للتصور والتصديق هو الحصول الحادث لا مطلق الحصول الشامل للعلم القديم ايضا وبعبارة اخضرانه لو كان مقسم لتصديق مطلق للعلم الحصولى يلزم لتخصيص في العلم مرتين واللازم باطل فالمرزوم مثله

بيان الملازمة انه لو كان المقسم مطلق لعلم يحصل في شخص العلم او لاجل ان تقسيمه الى اقسام وتقسيمه  
 بالتصوي لعدم انقسام الحصول اليها ثم يخصنا بياجين تقسيمه الى البدئي والنظري بالحدوث  
 لعدم انقسام الحصول القديم اليها واما هذا الاخصيص مرتين واما بطلان التالي فلان اخصيص  
 مرتين نهنا مستغنى عنه فارتكابه باطل عند المحصلين فالمقسم لا للتصور والتصديق الحصول  
 الحادث لا مطلق الحصول وهو المطلوب **الفصل الثاني** في تقسيم الحصول الى العلم بالكلية  
 وبالوجه وبكيفية الشيء وبوجه الشيء بصورة اعطية من الشيء امان يكون مرآة للملاحظة والاعلى  
 الاول امان يكون متحدة معه بالذات متغايرة بالاعتبار او بالعكس فالاول هو العلم بالكلية  
 بالقياس اليه كالحيو ان الناطق بالنسبة الى الانسان والثاني هو العلم بالوجه بالنظر اليه  
 كالمضاحك بالنسبة الى الانسان اما زونا قيد الاضافة لان الصورة اعطية بالنظر الى  
 نفس الحاصل في الذهن علم بكيفية الشيء وعلى الثاني امان ان يتعلق العلم به من حيث هو هو بان  
 يكون هو المقصود بنفسه بالالتفات والادراك ويتعلق به العلم من حيث انه وجه لشيء فالاول  
 هو العلم بكيفية الشيء كالحيو ان الناطق اذا حصل في الذهن بنفسه من غير لحاظ المراتبة شيء  
 والثاني هو العلم بوجه الشيء كالمضاحك اذا حصل في الذهن بنفسه من غير ان يكون مرآة  
 للانسان لكن بلباط انه وجه لشيء ما ثم في الوجه اعتبارات ثلث لان الحصول امان ان يكون  
 من حيث هو هو ومن حيث انه وجه لشيء ما ومن حيث انه وجه لشيء محين فعلى الاول علم بكيفية  
 الشيء وعلى الثاني علم بوجه الشيء وعلى الثالث علم بالوجه ومن نهنا تبين كون الفرق  
 اعتباريا بين العلم بكيفية الشيء وبوجه الشيء بل بينهما وبين العلم بالوجه ايضا ثم العلم الاحساسى العلم  
 التصديقي والحضورى ليشبه ان يكون من قبيل العلم بكيفية الشيء وبوجه الشيء امان العلم الاحساسى

العلم بالكلية في تقسيمه الى اقسام وتقسيمه بالتصوي لعدم انقسام الحصول اليها ثم يخصنا بياجين تقسيمه الى البدئي والنظري بالحدوث لعدم انقسام الحصول القديم اليها واما هذا الاخصيص مرتين واما بطلان التالي فلان اخصيص مرتين نهنا مستغنى عنه فارتكابه باطل عند المحصلين فالمقسم لا للتصور والتصديق الحصول الحادث لا مطلق الحصول وهو المطلوب

وهي صورة مرسومة في الحواس الباطنة مأخوذة عن المادة الخارجية مجردة عنها تجريدا بحيث يكون  
 بينها وبين المادة الخارجية نسبة المقابلة والمحاذاة مادام الاحساس ثم اذا حصلت في الصورة  
 قضية مجردة عن تلك النسبة فهو علم بكنهه الشيء ان كان نفس الماهية المخلوطة بالعوارض الخارجية وعلم  
 بوجه الشيء ان كان ماهية خاصة للعوارض من الاشكال والالوان والمقادير وغيره بمشكلا  
 وان يحزم العقل حال رتسائهما بان بين تلك العوارض شيئا مخلوطا بهما في الخارج واما العلم  
 التقديري الذي هو نفس الصورة الحاصلة من الماهية التركيبية للقضية لا وجهها بحيث لا يكون  
 مرآة للملاحظة شيئا اصلا فهو علم بكنهه الشيء لفهوم القضية واما العلم المحضوري عن نفس الصورة الخارجية  
 الحاضرة عند الإدراك الماهية الكلية لها المعقولة اذ علمها حصولي فهو ايضا من العلم بكنهه الشيء  
 ومن ثم ظهر ان المقسم لهذه الازياء الاربعة من العلم مطلق لعلم اعم من ان يكون حصوليا او حصوليا  
 لا حصولي فقط واعلم ان الصورة العلمية من الشيء الذي قصد ادراكه في العلم بالكنهه تكون متحدة  
 مع ذلك الشيء بالذات متغايرة باعتبار الاجمال والتفصيل كما ذكرنا واما مع ماهية هذه تكون متحدة  
 بلا تغاير اصلا لاداتها ولا اعتبارا وقد تكون داخلية في ماهية ذلك الشيء والمراد بالماهية ههنا  
 الحقيقة الكلية المعقولة من الشيء بما هي كلية ومعقولة منه اي حاصلة في القوة العاقلة بحيث يصح  
 ان يكون مرآة للملاحظة اعني ما يقال في جوابها هو مثلا الحيوان الناطق اذ حصل في العقل  
 عنه قصد ادراك الانسان فانه متشبه مع الانسان ذاتا متغايرة باعتبار الاجمال والتفصيل واما  
 مع ماهية يعني ما يقال في الجواب اذ اسئل عن الانسان فتحد ذاتا واعتبارا من غير تغاير اصلا  
 واما ما يكون الصورة العلمية في العلم بالكنهه داخلية في ماهية الشيء فكما هو في الحد الناقص كما اذ  
 الجسم الناطق مثلا في الذهن عنه قصد ادراك الانسان فهو داخل في ما يليه اي الحيوان  
 الناطق فان قلت ذواته للقاضي الكه قاموس والافالحد الناقص علم بوجهها هو مشهور وليس  
 بين الحد الناقص ومحدوده مغايرة بالاجمال والتفصيل بل بينهما تغاير ذاتي ضرورة ان لكل  
 تغاير الجزء بالذات قلنا معنى التغاير بالاجمال والتفصيل لا بالذات ان يكون مناط التفصيل

نفس الشيء للجل لا معنى آخر خارجا عنه عارضا له سواء كان ذلك لتفصيل تفصيلا لكل ما في  
الاجمال او لبعضه فالتحد الناقص متحد مع المجد والمجل ذاتا متغايرا باعتبار الاجمال والتفصيل  
لان تفصيل نفس ذلك المجد والمجل لا معنى آخر عارض له ومصدق هذا التفصيل نفس ذلك  
المجل لا غير وليس كذلك الرسم التام والناقص له اخلان في العلم بالوجه وتوكل ان  
اكل يتغير الجذر وانما هو في الاجزاء الخارجية وآما في الذنوية فكلما والكلام فيها الا ترى ان الحيوان  
الناطق مثلا في تحدي الانسان ليس من شئ واحد هو بعينه الحيوان الذي  
هو بعينه الناطق فذلك للجل متحد مع كل جزء منه ذاتا فالحال الناقص ايضا لا شئ له على  
بعض الاجزاء يكون متحدا معه ذاتا متغايرا باعتبار التفصيل فالتحد التام والناقص في كونهما  
متحدين بالذات مع المجد ومتغايرين بالاعتبار بيان لافرق بينهما اصلا الا ان الاول  
تفصيل لكل ما في المجل والثاني بعضه في العلم بالكنه وآما الامر في العلم بكنه شئ فبالعكس  
الصورة العلمية من شئ متحدة فيه مع ذلك الشئ ذاتا واعتبارا بل المتغاير اصلا واما مع هاتين  
فتحدة ذاتا متغايرة اعتبارا مثلا اذا حصل صورة الانسان بنفسه في الذهن عند قصد امر  
من غير ان يحل مرة للملاحظة شئ في متحدة معه ذاتا واعتبارا لكنها متغايرة مع ماهية التي  
هي الحيوان الناطق اعتبارا متحدة ذاتا وآما العلم بالوجه ووجه شئ فالصورة العلمية فيها نفس  
الوجه ومتغايرة لما بهيته ذلك شئ ذاتا فاحفظ هذا التفصيل لعله يعينك على فهم المطالب العالية  
في بعض الكتب لدقيقة ثم اعلم ان المرآتية انما يتصور اذا كان للشئ المدرك ماهية تقال في  
جواب ما هو متغايرة له بالاعتبار اعم من ان يكون تلك الماهية جدا له كالحیوان الناطق  
للانسان او ماهية نوعية له اذا كان المدرك جزئيا كتصور زيد بالانسان حتى يصح كون  
تلك الماهية مرة للملاحظة وآما اذا كان المدرك حقيقة كلية بسيطة تشتمل بنفسه في الذهن  
فلا ماهية له غير ذاته الحاصلة فيه فليس هناك شئ يكون مرة للملاحظة ويقال في جواب  
ما هو حتى يكون علما بالكنه نعم من هذا ان مجموع الامر من ان يكون الصورة مرة للملاحظة

المدرک وعین الماهیة الکیة لمعقولة منه منحصر فی العلم بالکنة فقط سواء کان بالحد او النوع کما ذکرنا  
 اتفاقاً واما فی غیره فلا اذ فی العلم بوجه الشئ کلاهما منتفیان وهو ظاهر و فی العلم بالوجه الثاني  
 منتف کما بینا سابقاً و فی العلم بکنة الشئ الاول مفقود فی المركبات لبسائط کلیمها والثاني ایضاً  
 مفقود فی البسائط خاصة اذ لا ماهیة لما غیر ذاتها الحاصلة فی الذهن حتی تتصور لعینیه معهما کما  
 قال الشیخ کل بسیط فان ماهیة ذاته لانه لیس هناک قابل للماهیة وصورته ایضاً ذاته لانه  
 لا ترکیب فیہ واما المركبات فلا صورتها ذاتها ولا ماهیة ذاتها تهی و لیس علم ان المقدمة قبل  
 الشروع فی العلم وان كانت ادراکات لکن یطلق علی المدرکات والالفاظ ایضاً توسعاً وقیل  
 فی المقدمة العلم واما المقدمة الکتاب فی طائفة من الکلام قدمت امام المقصود لا ارتباطه بها وفعنها  
 فیہ وقیل مقدمة العلم هی ما یتوقف علیه الشروع فی العلم وهی رسم العلم و بیان الحاجة الیه ووقفه  
 و قیة ما فیہ ثم بناءً علی تحقیق الصائب لما كانت المقدمة عبارة عما یعین علی تحصیل العلم سواء  
 توقف علیه الشروع فی العلم علی وجه البصيرة او غیره او لم یتوقف بل یفید زیادة فائدة واعانة  
 علی تحصیلہ فلا بأس بان یدکر قبل المقاصد مقدمتان او مقدمات کما فعله اشرف التاترین  
 بحيث یکون فی الواحدة بیان ما یتوقف علیه الشروع ولو علی وجه البصيرة و فی الباقية بیان  
 ما یفید زیادة اعانة وفائدة فی تحصیلہ ولا یروجع ان بعض المصنفین یدکرون فی المقدمة ما  
 یدکره غیرهم فی الخاتمة فاروت ان اضع مقتدین قبل شرح الکتاب ثم  
 لا وضع المصنف مقدمة فی بیان ما یتوقف علیه الشروع ولو علی وجه البصيرة  
 ذکر فی ذینک المقدمتين ما یفید زیادة تحقیق فی حقیقة العلم واعانة فی تحصیلہ فقلت

### مقدمة فی بیان ان العلم ازالة والتحصيل

اعلم ان اوله ابطال کون العلم ازالة کما یفید و شته فا ذکرناها اربعة اوله اقویها و ایزل الیحدی  
 تعدیل ارکانا و تشدید مبانیها بقدر الطاقة ثم اقول ما هو الحق عندي فی الاستدلال  
 الدلیل الاول استدلال الامام علی هذا المطلوب بعد تهیه مقدمتين الاول ان هذه الحالة



الوجدانية لمساواة العلم متميزة عن غيرهما بالضرورة والثانية ان العدم ليس متمازاً عن غيره  
بالبداهة إنما لو كانت تلك الحالة عديمة لم تتميز عن غيرهما بحكم المقدمة الثانية والتالي باطل  
بحكم المقدمة الاولى فالمقدم مثله فثبت انها ليست عديمة بل وجودية وبوجه آخر انه لو تميز  
سلب الانسان عن غيره بنفس ذلك السلب مع قطع النظر عن ملكته لم يكن ليخص به الانسان  
وسلبه عقلياً كيفي مجرد وملاحظة الطرفين فيجوز عند العقل ان لا يكون الانسان لا سلبه  
بهذا السلب بل الانسان يكون مسلوباً بسلب آخر متماز عن السلب الاول بذاته  
الخصوصية ولما لم يتميز كيفي يكون غشياً للاختياز فلا يكون لسلب علماً لان العلم منشأ  
الاختياز بالبداهة فثبت ان العلم منشأ الاختياز بالبداهة فثبت ان العلم وجودي كلسبي  
اقول جواب تقرير الاول ان المقدمة الثانية ان اريد بها ان العدم مطلقاً سواء كان  
عدمًا محضاً او ثابتاً ليس متمازاً عن الغير ممنوع كيف وان اللاكاتب مثلاً سلباً بثبوتاً  
عن جميع اغياره كما يشهد به لفظة السليمة وان اريد ان العدم لمحض والانتفاء انصرف  
ليس متمازاً عن غيره فسلم لكن العلم على تقدير كونه زوالاً ليس عدمًا محضاً وانتفاءً صرفاً بل هو  
عدم ثابت وهو مع كونه عدمًا متمازاً عن الاغيار كما مر واجيب عن التقرير الثاني بانما سلنا انه لا  
يمكن تمايز لسلب بدون ملكته لكن عدم التمايز لا يلزم الا بالواجب عدم كونها منشأ للاختياز الغير  
ومن ادعى فعليه البيان الدليل الثاني وهو ايضا مما استدل به الامام على ابطال كون العلم  
ازالتقديره ان العلم لو كان عدمًا لكان عدم ما يقابله وهو الجمل البسيط الذي هو عدم فيكون العلم  
عدمًا للعدم فيكون ثبوتاً لان نفى انفي اثبات مع فرض كونه عدمياً هف واما الجمل المركب وهو  
ايضاً باطل لخلو الجمل عنها كما في الجواب قول يمكن الجواب عنه باختيار لشيء الاول بان العلم  
عدم مقابل لشيء هو الجمل البسيط لكن لما سلم انه على هذا التقدير عدم ليكون العلم عدمًا للعدم بل لا ظهر  
حينئذ انه لما كان العلم عدمًا وزوالاً فمقابل له احتق بان يكون وجوداً وحصولاً فالتباعد ان المقابل  
بين العلم والجمل تقابل العدم والملكة دون التضاد واختيار لشيء الثاني بان العلم عدم مقابل له

الذي هو الجمل المركب ولا يضرنا خلوه لعل عنها اذ هذا المحذور يلزم على تقدير كون العلم وجوديا  
ايضا الا ترى ان الجاد لا يقال له عالم ولا جاهل على تقدير كون العلم وجوديا ايضا واعلم  
ان كلامنا الدليلين لو تم لدل على كون العلم ثبوتيا وجوديا واما على تقدير كون العلم صورة حاصلة  
فلا يجوز ان يكون اضافة بين العالم والمعلوم فلم ثبت المقصود اذ المقصود هو كون العلم  
صورة حاصلة وسيجيء تحقيقه عن قريب الدليل الثالث قال في المطارحات  
اذا ادركنا شيئا بعد ان لم ندركه فاما ان نحصل فينا امر او لم يحصل وعلى الثاني فاما ان نال  
عناشيء او لم نزل فان لم نحصل ولم نزل فاستوى حالنا قبل الادراك بعده وهو محال  
وان زال عناشيء فاما ان يكون ذلك شيئا ادراك امر آخر او صفة غير الادراك وعلى  
الاول فيكون ذلك الادراك امر وجوديا اذ الامر العدمي لا يكون انتفاء وليس بشيء وعلى  
الثاني وهو ان يكون صفة غير الادراك فللنفس ادراك امور لا تنتهي الى حد  
فيجب ان يكون فينا صفات غير متناهية يعطل واحد منها عند قصد النفس الى  
ادراك شيء ثم في الشق الاول من التزويد الثالث مباحث قد يوش فيها المتأخرون

### المبحث الاول

انه قال المحقق الدواني في شرح الياكل الاولى في هذا الشق ان يقال فينتهي الى ادراك جودي  
والا لكان للنفس ادراكات غير متناهية ويكون كل منها انتفاء ادراك آخر حاصل قبله وتقل  
عنه في وجه الاولوية ان المقدمة الاخيرة في الدليل السابق ممنوعة بل ظاهر البطلان علما ان  
في هذا الطريق دقائق لا يخفى وقتها انتهى منها عدم تمامية التقريب فيما ذكره صاحب المطارحات  
او المدعى اثبات الوجودية المحضه للادراك الزائل مع ان الثابت به اعم منه ومن الانتفاء  
الثابت بخلاف ما اختاره هذا المحقق ومنها كون لزوم الاستحالة مبينا على تقدير نقیض المدعى  
فيما ذكره هذا المحقق بخلاف ما اختاره صاحب المطارحات ثم فيما ذكره هذا المحقق نظرا من جبين  
ذكر بعض الاذكياء آخدها واراد على أصل الشق والآخرة على وجه الاولوية اما الذي يريد على

اصل اشتق فهو منح قوله الا لا كان للنفس ادراكات غير متناهية مستنداً بان لا يلزم على تقدير عدم  
الانتها الى ادراك وجودي وجود الادراكات الغير المتناهية للنفس كما يلزم اعدام ادراكات غير  
متناهية لان كل ادراك ج زوال ادراك سابق عليه فيكون جميع تلك الادراكات الغير  
المتناهية السابقة معدومة متناقضة لا موجودة واجيب بجوابين الجواب الاول بان ما سميتوه  
اعدام الادراكات هو الادراكات عندنا على تقدير كون الادراك زوالاً وآيرون هذا الجواب  
بان الادراك لما كان صفة قائمة بالمدرک كما يشهد به ضرورة فعلی تقدير كونه زوالاً لا يكون  
زوالاً محضاً وانتفاء آخر قابل لتفانٍ ثانياً واللازم على تقدير كون كل ادراك زوالاً للادراك  
السابق عليه هو الانتفاء السابق للتحضة لا الانتفاءات اللاحقة فيتحقق اعدام الادراكات  
السابقة لوجوداتها فليس بشئ لان الانتفاء المحض اذا كان موصوفه موجوداً ويكون ثابتاً والنتيجة  
البسيطة في هذه الصورة يصدق معدولة وقد فرض وجود الموصوف هنا فان الكلام عند  
تحقق الادراك ولا شك ان الموصوف وهو المدرك موجود فلما اعترف بالعدم  
المحض لازم الاعتراف بالعدم الثابت فالتزام الاعدام يوجب التزام الادراكات وفيه  
حرارة وما قيل انه فرق بين العدم الثابت والعدم المحض فان الاول يقال له الادراك  
ج بخلاف الثاني فمع وجود الموضوع ايضاً ينبغي ان يكون بينهما فرق بحيث ان يتبين صدق  
احدهما لفرص اعدام الادراكات عن النفس راساً سوى الاخير ليصح صدق الاخير فلا سلم  
التلازم بين المعدولة والسالبة البسيطة فاقول انه سفسطة مخضعة لان كلام من العدم  
الثابت والمحض لما كان عند وجود الموضوع واحداً لما تقرر عندهم فما يقال له العدم الثابت  
هو العدم المحض بالعكس فالقول بان الاول يقال له الادراك بخلاف الثاني لا معنى له وايضاً  
عدم تسليم التلازم بين المعدولة والسالبة البسيطة مع مكابرة لا تسع والجواب الثاني ان  
مقصود التحقيق ليس لزوم اجتماع الادراكات الغير المتناهية بل لزوم تعاقبها ولا شك  
انه على تقدير كون كل ادراك زوالاً للادراك السابق عليه يلزم ادراكات غير متناهية على

وجه التعاقب لان زوال الشيء ليس لاعدمه اللاحق المتأخر عن تحققه وروبان الزوال ان  
 اريد بطلق الانتفاء فقوله زوال الشيء ليس لاعدمه اللاحق ممنوع لتحقيقه في العدم السابق  
 كما في الحوادث اليومية وان اريد بانتفاؤه بعد الوجود فمسلّم انه لا يكون الاعداء للاحقا لكن  
 الادراك على تقدير كونه متفئا لا يجب ان يكون عدما لاحقا وانما يجب في الادراك  
 الحادث فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض الحادث زوالا وعدما لاحقا وانتفاء سابق  
 على ما هو انتفاء له ويكون ذلك انتفاء سابقا لما هو انتفاء له وهكذا في عدم عدم قديم ورج  
 لا يلزم تعاقب الانتفاءات متحققا لعدم لزوم تحقق الزائل ج قبل لزواله به وتخصيص الدليل  
 بوجوب عدم تمام التقريب لانج بقي احتمال كون الادراك زوالا وانتفاء سابق على ما هو  
 انتفاء له وفيه بحث اما الوجه الثاني من النظر الذي يرد على وجه الاولية فهو رد له عو  
 ظهور البطلان المفهوم من قوله ان المقدمة الاخيرة في الدليل السابق ممنوعة بل خطا  
 البطلان الخ من غير التفات الى اثبات المقدمة للممنوعة وهي قوله اذا الامر العدمي لا يكون  
 انتفاء وليس لشيء بانها اتموه لبيان معناها ان العدم لا يكون انتفاء ما ليس بشيء على وجه الاستلزام  
 الوجود بالضرورة لعدم العدم ولهمي وان كان انتفاء ما ليس بشيء لكنه مستلزم لشيء فاما مبتدئ على  
 ما هو المشهور من ان السلب حقيقة لا يضاف الا الى الوجود فتح صح المقدمة بلا شبهة ثم لا يخفى ان الطريقة  
 التي اخترعها لتحقيق لا يفي بالمقصود لاننا نتمثل على الايجاب الجزئي اى وجودية  
 بعض الادراكات والمقصود الايجاب الكلي اى وجودية جميعها كما ذكره صاحب المطارحات فيهننا  
 كلام طويل ليس مشهد بيانه هنا تفصيل اللهم الا ان ثبت توافق الادراكات في الوجودية فاحتج

### المبحث الثاني

انه قال بعض الاذكياء في الشق الاول الاولى ان يقال على الاول فيلزم انتفاء جميع الادراكات  
 السابقة عند تحقق الادراك اللاحق وهو باطل لان انتفاء الادراكات كلها يستلزم ادراكا  
 يكون سابقا على اول ادراكات يحصل في اول مرتبة العقل بالملكة بعد زوال العقل البيولوجي

وهو مستحيل في العلم سابق الاول اول اذا الاول من السلسلة ما لا يسبقه واحد مستحيل  
 اللازم يستوجب استحالة الملزوم ولانا نعلم بالضرورة ان الادراكات السابقة تتجمع  
 مع اللاحقة ولا ترتفع راسا الا نعلم ان علم المقدمات لا يتقضي عند علم النتيجة لزوم بل  
 قد يتقضي بلا شبهة وفيه نظر ثم ان الادراك لو كان زوالا للادراك السابق عليه يلزم ان يكون  
 الادراكات الحاصلة في الزمان السابق مساويا او زائدا على الادراكات اللاحقة اعني لا يكون  
 اللاحقة زائدة عليها لان وجود اللاحقة بدون السابقة لا يمكن على هذا التقدير لكون اللاحقة  
 انتفاآت للسابقة فان كانت اللاحقة بازا جميع السابقة تكون اللاحقة مساوية للسابقة  
 وان كانت بازا بعض السابقة كانت ناقصة عنها وكلاهما مستحيلان لان تزايد العلوم  
 يوافي ما يدل على كون اللاحقة زائدة ويرو عليها ان اريد تزايد العلوم ان يكون اللاحقة  
 فقط او مع السابقة الباقية مع زائدة فلا نسلم وان اريد تزايد اللاحقة مع السابقة كلها سواء  
 كانت اللاحقة وحدها زائدة او لا وسواء كانت السابقة باقية ولا نسلم لكن لا نسلم انتفاء  
 تزايد العلوم على تقدير كون العلم زوالا ايضا الا ان يقال ان المراد بالتزايد يوافي ما يحصل ملكة  
 بها يتقدر على تحصيل علوم زائدة على العشرة كما هو المشهور وعلى تقدير الزوال لا يمكن تحصيل الزائدة  
 بل الادراكات اللاحقة لكونها بازا السابقة مساوية لها او ناقصة عنها كما مر ثم ايضا لو كان  
 الادراك زوالا ادراك آخر يلزم اجتماع النقيضين المقدمتين الاولى ان في قوة النفس ادراكات  
 غير متناهية والثانية ان كل ادراك زوالا للادراك السابق عليه فكما المقدمتين يلزم ان  
 يتحقق وجود امور غير متناهية قبل هذه الادراكات الغير المتناهية وبحكم المقدمة الثانية فقط يلزم انتفاء  
 الادراكات لانها لكونها ادراكات يكون كل واحد منها زوالا للادراكات الاخر فيلزم اجتماع  
 النقيضين امي يتحقق الامور الغير المتناهية وهو الادراكات السابقة وانتفاءها قبل تحقق الادراكات  
 اللاحقة ويرو عليها لا نسلم لزوم اجتماع النقيضين لهذا اذا اجتماع النقيضين برة عن وجودها في وقت واحد لا  
 عن وجودها في وقتين لهذا يلزم الثاني كون الاول لان تحقق كل ادراك باعتبار مرتبة انتفاءه بسبب كل الحق

## المبحث الثالث

قد بين المحقق الدواني ابطال لاشق الاول بوجه آخر تفريده يتوقف على تهديد مقدمته وهي ان  
 زوال زوال اشئ يستلزم وجوده بالضرورة فنقول على تقدير كون الادراك زوال الادراك  
 الآخر لو تحقق ادراك بيزوال ادراك آخر ثم الثاني بزوال هذا الادراك اي ادراك  
 ثم الثالث بزوال زوال هذا الادراك وهكذا فالثالث لكونه زوال زوال الادراك  
 الاول يستلزم وجود الادراك الاول بحكم المقدمة المذكورة وهكذا كل فرض ثالثا يستلزم وجودها هو وانما النسبة  
 الخامس اذ فرض ثانيا يكون مستلزما لوجود الثالث لتحقيقي لان الثالث لتحقيقي او بالنسبة  
 الى الخامس اذ فرض ثانيا والسادس يستلزم لوجود الخامس لانه اول بالنسبة الى السابع  
 اذ فرض ثانيا والتاسع للسادس والعاشر للتاسع وهكذا فيلزم على تقدير كون كل ادراك  
 زوال ادراك آخر محذوران احدهما بالنسبة الى الادراكات السابقة المرتبة في جانب  
 الماضي والثاني بالنسبة الى الادراكات اللاحقة المرتبة في جانب المستقبل اما الاول فهو  
 انه يلزم وجود الادراكات غير المتناهية المرتبة في جانب الماضي عند تحقق ادراك واحد  
 بالفعل او لا شك في على التقدير المذكور في تسلسل الادراكات وترتيبها لان كل ادراك  
 في زوال الادراك آخر واما الثاني فهو انه كلما تحقق بها ادراك لازم عدوات الموجودات السابقة  
 ووجودات المعدومات السابقة فيستلزم تحقق كل ادراك اتفاق جميع ما كان موجودا قبله  
 وتحقيق جميع ما كان معوقا قبله في نفسة عمرها في الانقلابات اعادات المعدومات كالاتحاد ودين  
 اللازمين باطلان فكون الادراك والادراك آخر ملزوما ايضا باطل فثبت ان العلم بالحصول  
 دون الزوال وسيجي بمرها ان ابطال اعادة المعدوم مع ما له عليه في المقدمة الثانية فانظره

## المبحث الرابع

رو بعض الاذكياء ما ذكره المحقق الدواني في هذا التوجيه بما حاصله اما لا نسلم ان زوال اشئ  
 اشئ يستلزم وجود ذلك اشئ تهديد مقدمته وهي ان العلم على تقدير كونه زوالا لا يكون

زوالاً محضاً وسلباً بسيطاً ضرورة ان العلم صفة قائمة بالمدرک والزوال المحض البسيط لا يكون  
صفته لشئ كقولنا زيد ليس بحجراى رفع عنه صفة الحجر بل يكون زوالاً ثابتاً اى مقيداً بقيد  
الثبوت عدولها اى السلب الذى يكون صفة كقولنا زيد لا حجراى زيد موصوف باللاحجية اذا  
تمت فافتقوا ان الزوال الواقع مضافاً اليه فى زوال زوال لشئ لكونه ج علماً يكون الّا  
ثابتاً للنفس مقيداً بقيد ثبوته لما يحكم المقدمة الممهدة فاذا اور عليه الزوال المضاد يكون  
هذا الزوال متفصلاً وانتفاء المقيد يكون بوجهين بانتفاء المطلق والقيد جميعاً وبهما هذا الزوال  
المطلق وقيد ثبوته للنفس بانتفاء القيد فقط وبهنا ثبوته للنفس فعلى الاول اى بانتفاء الزوال  
المحض المطلق وقيد ثبوته للنفس جميعاً يلزم وجود لشئ وعلى الثانى اى بانتفاء قيد الثبوت فقط  
دون الزوال المحض المطلق لا يلزم وجود ذلك لشئ بل يبقى زوالاً محضاً فزوال زوال لشئ  
لم يستلزم لوجود ذلك لشئ بل يحتمل كلا الوجهين ومار كلام المحقق على استلزامه لوجود ذلك  
الشئ كما ان الموجبة معدولة يكون فيها المحمول سلباً مقيداً بكونه ثابتاً للموضوع نحو زيد لا حى فاذا  
اور عليه سلب كقولنا زيد ليس بلا حى يكون نقياً للسلب المقيد بقيد ثبوته للموضوع اذ السلب  
فى الموجبة معدولة كان مقيداً بقيد الثبوت ولولا مقيد الم يبق القضيته موجبة نقى السالبة  
قد يقع سلب المطلق وقيد ثبوته لزيد جميعاً فيبقى الحيوة متحققاً فى الواقع كما اذا كان زيد  
موجوداً لان رفع احد النقيضين مستلزم لتحقيق النقيض الآخر فيصدق الايجاب لمحصل عنى قولنا  
زيد حى وقد يقع قيد الثبوت من سلب الحيوة لزيد يبقى سلباً محضاً بسيطاً كما اذا كان  
زيد معدوماً فيصدق السالبة البسيطة عنى قولنا زيد ليس بحى والافصح انه يصدق فى زوال  
زوال الادراك عند الادراك الاول قولنا النفس مدركة وعند زوالهاى عند تحقق الادراك  
الثانى يصدق لنفسه لا مدركة بذلك الادراك اعنى موجبة معدولة المحمول وعند زوال  
هذا الادراك الثانى اى عند تحقق الادراك الثالث يصدق لنفسه ليست بلا مدركة بل الادراك  
الذكور وهى سالبة معدولة المحمول وهى اعم من الموجبة لمحصل المحمول والسالبة البسيطة كما

ذكرنا انتفاء ضرورة ان انتفاء السلب ثابت ان كان بانتفاء السلب نفسه مع قيد  
 الثبوت صدقت الموجبة المحصلة أعني قولنا النفس مركبة وان كان بانتفاء قيد الثبوت  
 مع بقاء السلب نفسه سلباً بسيطاً صدقت السالبة البسيطة أعني قولنا النفس ليست  
 مركبة فلا يكون مستلزماً لصدق الموجبة المحصلة بخصوصها حتى يكون الادراك الثالث  
 مستلزماً لوجود الادراك الاول المعدوم هذا وبالحكمة أم ثبت ج ما عداه المحقق من استلزام  
 زوال زوال الشيء للوجود وليلزم منه وجوده لاواركاته على تقدير كون العلم زوالاً دائماً  
 ان السالبة المعدولة المحمول أعني من الموجبة المحصلة المحمول والسالبة البسيطة وفيه بحث  
 من وجه الاول ان الزوال الاول المضاعف ايضا في قوله زوال زوال الشيء على هذا  
 التقدير زوال ثابت قطعاً كما ان الزوال الثاني المضاعف اليزوال ثابت بعين هذا الدليل  
 فنزوال زوال الشيء يكون بعين الزوال ثابت للزوال الثابت للشيء ومن البين المكشوف  
 ان يترجح يستلزم تحقق ذلك الشيء لانه يكون في قوة الموجبة المعدولة المكررة لا فيما لا في  
 قوة السالبة المعدولة المحمول وانما مستلزمه للابحاج لمحصل الاتري ان قولنا زيد لا باحجر  
 يستلزم لقولنا زيد حجر فنثبت ما قال المحقق من ان زوال زوال الشيء يستلزم وجود ذلك الشيء  
 الثاني سلمنا ان زوال زوال الشيء في قوة السالبة المعدولة المحمول وانما لا يستلزم الابحاج  
 لمحصل بل يصدق بالانتفاء لبعض ايضا في ضمن السالبة البسيطة وان الزوال الثاني  
 المقيد ينفي عنه القيد عند تعلق الزوال الاول ببقية زوالا صرفاً وعدماً محضاً لكن عدم  
 البعض ايضا اذا كان موصوفه موجوداً ويكون ثابتاً والسالبة البسيطة حينئذ يكون في قوة  
 الموجبة المعدولة المحمول ومن المعلوم ان الموصوف منها هو المذكر موجود لان الكلام  
 عند تحقق الادراك فعلي تقدير كون الزوال الثاني انتفاءً محضاً وسلباً بسيطاً ايضا بسبب  
 تعلق الزوال الاول بيزوم الزوال الثابت المقيد لوجود الموصوف مع ان الزوال الاول  
 المضاعف يرفعه وفيه ثبت الوجود لا محالة ولم يبق لصدقنا في ضمن السالبة البسيطة منها



سبيل أصلاً فظهر ان زوال الشيء على تقدير كونه العلم والأستمرار وجود ذلك الشيء سواء كان الزوال الاول رافعا للزوال الثاني المقتضي للثبوت برفع كلا الجزئين أو برفع الوجود فقط كما لا يخفى وقد يوجب هذا الوجه بوجه آخر وهو ان السالبة المعدولة والموجبة المحصلة متلازمان عند وجود الموضوع ولا شك في ان الموضوع للادراك على تقدير كونه زوالاً هو النفس هي موجودة وأنها متلازمان عند وجوده لانها لقيضتان للموجبة المعدولة والسالبة البسيطة وهما ان لقيضتين متلازمان عند وجود الموضوع وكذا لقيضتهما لان لقيضتي المتساويين متساويان فيية نظر اذ لا نسلم وجود الموصوف بهما لان العدم المحض صفة للشيء الزائل وهو ليس بموجود نعم لو كان العدم المحض صفة للنفس الموجودة كان الزوال الثاني في زوال الشيء سالبة بسيطة في قوة الموجبة المعدولة قطعاً والزوال المضاف سالبة معدولة متلازمة للموجبة المحصلة عند وجود الموضوع وهو اى كون العدم المحض صفة للنفس الموجودة ممنوع الالم الا ان يقال ان العدم المحض صفة للنفس بحال متعلقتها اذا الزوال وان كان صفة للزائل حقيقة لكنه وصف للذكر ايضاً بالعرض فكان الموصوف بالعرض موجود حقيقة وهو النفس والفرق بان العدم المحض عدوى ثابت على تقدير وجود موصوفه بالذات سلب بسيط محض على تقدير وجود موصوفه بالعرض تحكم وفيه ما فيه وقدرت الاشارة اليه من قبل فنقص ثم الثالث ان زوال الشيء في زوال شيء في قوة الموجبة السالبة المحمول فزوال زوال الشيء السالبة السالبة المحمول وهي مساوية للحاصلية واجب عنه بان يحقق ينكر المساواة فلما يكون رداسن قبله على بعض الاذكياء علان بعض الاذكياء ينكر الموجبة السالبة المحمول رأساً بل عنده معدولة بما اتفق لي في تحقيق الدليل الثالث تدقيقه من عطائه تعالى وحسن توفيقه الدليل الرابع ان العلم يوصف بالصفة الموجودة حقيقة وكل ما كان كذلك فهو وجودى قطعاً لا عدم ولا عدوى فينتج ان العلم وجودى لا عدم ولا عدوى اما اصغرى فبديهية ضرورة ان العلم يوصف بالمطابقة واللامطابقة لعلومه اذ يقال بعض العلم

مطابق لعلومه وبعضه ليس بمطابق له وأما الكبيرى فلانه لو كان كل ما هو موصوف بالصفة للوجود حقيقة زوالا وزائلا مع وجود صفة حقيقة للزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات لكنه محال فثبت ان كل ما كان موصوفا بالصفة الموجودة حقيقة فهو ليس بزوال ولا زائل بل هو وجودى وهو المطلوب قال المحقق الدوانى فى شرح هياكل النور وتقرير البرهان بان النفس لا يدرك الا بحصول صورة منه عندها فان كان ادراكه بها مطابقا فلا بد من حصول الصورة المطابقة له عنده انتهى فان قيل قوله لو كان كل ما هو موصوف بالصفة حقيقة زوالا وزائلا للزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات انما يصح اذا كان الموصوف سلبا مضمنا وأما اذا كان سلبا ثابتا فلا نسلم لان ما بالذات ايضا ثابت بتحقيقه فى الذهن اعلم كذلك اى سلب ثابت فلا يلزم تحقق ما بالعرض اى الصفة وهى المطابقة مثلا بدون ما بالذات اى الموصوف وهو اعلم الذى هو سلب ثابت لثبوتة وتحققه ايضا فى الذهن فاقول نعم لكن على هذا التقدير ايضا يلزم مزية الفرع على الاصل لان الصفة وهى المطابقة مثلا وجودية محضه حقيقة والموصوف اى اعلم سلبى وان كان له نحو من الثبوت وهو ايضا فمحش عن من له عقل سليم للزوم ترجيح المرجوح واذا انصرم بيان الادلة الاربعه فاقول الحق عنك فى البطلان كون اعلم ازالة الاحالة الى بديته لعقل السيد بغيره مشوب بخرافات لوهم الغيب لانا اذا رجعنا الى وجداننا وجدنا العقل عن غايلط الا وهام جزئنا بان حالة العلم بالمر يحصل لنا شئ لم يحصل قبل ولا يزول شئ اصلا ثم اذا ثبت ان اعلم تحصيل اى وجودى لازال اى عدى بقى الدغدغة فى انه هل كيف او اضافته او غيب ذلك فليطلب نهاما اسلفناك القول فى تحقيقه فى فصل ان اعلم من اى مقولة

### مقدمة

فيها سياقات وذنابات وشكوك وازاحات وتأسيسات تماصيلات وقسطاسات عقلية وضوابط تفصيلية وعقد وحل والارشاد وفصلح سياقة وذنابات ليس من المستقر فى

سميتك لا قد وعدت من قبل للآتيان برأين ابطال إعادة المعلوم مع المأد عليه بالاتي  
 أنتست نار على آتيك منها بقبس واجد على النار هدي وهذه السالك في المفصلة التي عييت  
 فيها اقوام متقدمة لتحقيقين ومحققة لمتقدمين ورئت فيها اقدار متقدمة لمتقدمين وفلسفة  
 المتقدمين وآني قد سلكت فيها مسلك امدى فعليك بالتقوى ان تميل عنه الى التقوى  
 فاعلم انه جمع اهل الحق على جواز إعادة المعلوم وانكر ما افلاسفة وبعض الكرامية والوالمحسين  
 والبصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة وقالوا بامتناعها انا انكار افلاسفة فظاهر لا يحكم ثم نشر  
 وآما انكار بعض الكرامية والي الحسين ومحمود فلا ننهم وان اقروا بالمشرك لكنهم انكروا العود ومشايعة  
 للفلاسفة واعتقدوا ان الوجود اذا عدم بقيت ذاته لخصوصية تقرر على ما هو مذموب المعتزلة  
 فعند المشرك يعطيهما الوجود وطم ان هذا النزاع غير معقول لان مرادها ان يكون بامتناع  
 إعادة المعلوم ان كان الامتناع بالغير فارفع النزاع لان الدعوى بهنا ان لا إعادة  
 ممكنة بحسب الذات فكان القائل بامتناعها بالغير قد سلم انها ممكنة بالذات لان الامتناع  
 بالغير انما يكون حيث يكون الامكان بالذات متحققا وان كان مرادهم الامتناع لذات  
 الممكن وهو الظاهر من كلامهم فالتحق بطلانه لان ما وجد ثم عدم يكون في ذاته صلاحية قبول  
 الوجود والا لما وجد ابتداء ضرورة ان ما ليس فيه صلاحية قبول الوجود فهو متنع لا يوجد صلاح  
 وصلاحية القابلية لا تنفك عن الماهية قطعاً والا يلزم انقلاب الممكن ممتنعاً وهو باطل فيلزم  
 كونه صالحاً لقبول الوجود الثاني ايضاً وهو المعنى بالا إعادة فثبت المطلوب لا يقال سلمنا انه  
 قابل للوجود ومن حيث هو وجود لكن لا نسلم انه قابل للوجود مرة ثانية فان الوجود ثانياً نفس  
 من مطلق الوجود وقابلية الاعم لا يستلزم قابلية الاخص لا ترى ان الانسان قابل للمناية  
 وليس يقابل للفريسية فاذ ان يكون قابلاً لمطلق الوجود دون الوجود ثانياً لا نقول اذا  
 ثبت انه قابل للوجود ومن حيث هو يلزم ان يقول هذه القابلية ثابتة له ذاتية وأتمته في جميع  
 الاوقات سواء فرض ان لم يكن موجوداً او لم يفرض ثم الوجود الاول لا يخلو ما ان يفيد

زيادة استعداد القبول الوجود الثاني أو لم يفد فإن أقادها فقد صار العود باهون وأن لم  
 يفد بما فلا ينقص عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات لا تمنع الانقلاب  
 كما مر علما ان الناظر ان حصول الوجود الاول فيه يفيد زيادة الاستعداد لأن الممكن  
 حينئذ اكتسب بمعنى يفيد زيادة استعداد القبول الوجود ثانياً وهو الاتصاف به بالفصل  
 لأن القبول كما حصل للقابل مرة فيصير القابل بقبوله مرة ثالثة اخرى وابق واتصافه  
 به اهن واسهل الى ان يصير ملكة ونهاطرى لذى الحدس الصائب وتل هذا هو المراد  
 بقوله تعالى وهو باهون عليه وله الشئ الاعلى اى مثال اعلى واغوى من الحشر وهو خلق  
 السموات والارض هذا تحرير محل النزاع ثم للقاتلين بامتناعها دلائل الاول انه اذا  
 عدم لم يبق هويته وما كان كذلك امتنع الحكم عليه بصحة العود واما الصغرى فبهيته واما الكبرى  
 فلان الحكم انما يكون على هويته وبعبارة اخرى لو صح اعادة المعدم بصح الحكم عليه بصحة العود  
 لكن المعدم ليس له هويته ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن ان يشار اليه بالصح  
 الحكم عليه ويرو عليه المنوع الثلاثة اما المعارضة واوردها الامام في المحض ففى ان يقال لو  
 امتنع اعادة المعدم بصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدم ليس له هويته ثابتة وتقتل الكلام  
 الى آخره ان قلت فرق بين الحكم عليه بصحة العود والحكم عليه بامتناع العود فان الاول لكونه ايجابيا  
 يستدعى وجود الموضوع فلا يصح الحكم الايجابى على المعدم بخلاف الثانى فانه بمنزلة اسلبى  
 اذ يمكن فيه ان يقال المعدم بامتناع الحكم عليه في قوة المعدم لا يصح الحكم عليه والسنابته لعدم  
 اقتضاءها وجود الموضوع يصدق مع كون الموضوع معدوما ايضا قلت يمكن مثل هذا الاعتبار في  
 الاول ايضا بان يقال المعدم بصح عوده في قوة المعدم لا يمتنع عوده فليعتبر بصح علما ان السلبى يشاك  
 الايجابى في اقتضاء الاشارة العقلية الى الحكم عليه فلو امتنع الحكم الايجابى على المعدم لا تمنع الاشارة  
 العقلية اليه على ما ذكرت لا تمنع الحكم اسلبى عليه ايضا فتمت المعارضة والاطمئنان وليك  
 هذا وما انقص فهو ان يقال ان ما ذكرتموه من الدليل على عدم صحة الحكم على المعدم بصحة العود

لوقم لدل على انه لا يصح اصلا حكم من العقل على ما ليس بموجود في الخارج مع اننا نحكم على ما ليس بموجود  
 في الخارج احكاما صادقة لا شبهة فيها كقولنا المعدوم انما هو كجوزان يوجد ومن سيولد كجوزان  
 يسمى باسمه وجماع النقيضين محال وتتركيب الباري ممتنع الى غير ذلك مما لا تعد ولا تحصى  
 بل قولكم المعدوم لا يصح الحكم عليه بحكم على ما ليس بموجود في الخارج بعدم صحة الحكم عليه واما المنع فهو  
 ان يقال لا نسلم انه لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود فان امتناع حكم العقل على  
 المعدوم بصحة العود لعدم كون الهوية له لتصوره فيحكم عليها لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوعه بتأثير  
 الفاعل من غير ان يتصور تصور يحكم عليه بشئ من الاحكام ولو سلمنا فقوله لكن المعدوم ليس  
 له هوية ثابتة ان اريد به انه ليس له هوية ثابتة في الجملة او في الذهن فمنمنوع وان اريد انه ليس  
 بهوية ثابتة في الخارج فذلك ايضا ممنوع عن المتخيلة القائلين بثبوت المعدوم في الخارج فلما  
 يقوم حجة عليهم واما عندنا وان كان مسلما لكن نمنع قوله فممتنع الاشارة العقلية اليه لان الاشارة  
 العقلية لا يتوقف على الهوية الخارجية بل كفيها الهوية الذاتية ولو سلم انها تتوقف على الهوية الخارجية فاما  
 ان اريد انه ليس في زمان من الازمنة هوية خارجية على معنى دوم اسلبه لك ايضا ممنوع لان  
 المعدوم في زمان كونه موجودا له هوية خارجية واما ان اريد انه ليس له هوية خارجية في زمان كونه معدوما  
 واما فذلك مسلم لكن يمنع قوله فممتنع الاشارة العقلية اليه لان بريانه يمتنع الاشارة العقلية اليه  
 زمان كونه معدوما وذلك غير مفيد لجوزان يكون الحكم عليه بصحة العود في زمان كونه موجودا حكما على يد في زمان وجوده  
 بانه يجوز ان يعدم ثم يعاد فانهم الثاني انه لو اعيد المعدوم لتحلل العدم بين الشئ ونفسه اللازم  
 باطل فاللزوم مشكك اما الملازمة فبديهية لان المفروض كون المعاد هو المبدء ابعينه واما باطلان  
 اللازم فلان تحلل شئ انما يتصور بين شيئين حاله انه لا يعني تحلل العدم لهناسوى انه كان موجودا  
 في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اقصفت به في زمان ثالث ومن ههنا تبين ان  
 التحلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زمان وجوده ويروى على الدليل المنع ايضا بانا بعينه  
 لا نسلم ان تحلل العدم بين الشئ ونفسه محال نعم انما يستحيل لو لم يكن بينهما تمايز اصلا ولم لا يجوز ان

يكون التمييز في الحالين بعوارض غير مشخصة مع بقاء العوارض الشخصية كالحالين فلا  
 يلزم تحليل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه وأخصر من عليه الصدر الشيرازي رحمه الله  
 بأنه لو كان وحدة الشخص بعوارض مخصوصة لازمة له مادام ذاته لا تستقام ان يقال المعاد  
 والمبتدأ شخص واحد لا شتر كما في هذه العوارض الشخصية ومما يزان بعوارض غير مشخص  
 لكنه ليس كذلك أما أولاً فلان تلك العوارض اعراض حالة في الشخص والعرض  
 يتشخص بحكمه كما بين في موضعه لا ان يتشخص محل العرض به وأما ثانياً فلان العوارض يجوز  
 تبدلها مثلاً قدر تبدل كم زيد وكيفه وضعفه وملكه واينه واصنافه وقوله والفعل في الحال  
 انه هو فظهر ان زيدا ليس هو ما هو بتلك العوارض حتى لو حصل للمعاد تلك العوارض  
 كان ذلك الشخص المبتدأ بل للنوع في كل نشأة شخص واحد آخر مقرون بعوارض لا يوجد  
 جميعاً في شخص آخر وبالمقي ذاته يكون ذلك الشخص سواء تبدل عوارضه او لم يتبدل  
 انتهى ولعمرو ماروه المولى الجليل المحقق الدواني رحمه الله في حواشيه الجديدة على الشرح الجديد  
 للتحري حيث قال هذا لا يسم مادة الشبهة للسائل ان يقول بعد تسليم ما ذكره لم لا يجوز  
 التمييز بالعوارض مع بقاء الشخص بحاله كما ان زيدا واحد بالشخص مع تمايزه بحسب القيام  
 عن نفسه بحسب القعود وبحسب الطفولية عنه بحسب الشيخوخة فالجواب الذي ذكره بالحققة  
 موازنة على لفظ الاعراض الشخصية الواقع في سند النسخ حتى لو بدل السائل ذلك بلفظ شخص  
 او الشخص لا يتوجه ما ذكره انتهى وايضا يد عليه لنقض الاجمالي بأنه لو تم هذا الدليل لدل على  
 امتناع بقاء شخص من الاشخاص زماناً والا لازم تحليل الزمان بين الشيء ونفسه لوجود ذلك  
 الشخص في طرفي زمان البقاء قال الصدر الشيرازي اذ بين بطلان تحليل العدم بين  
 الشخص الواحد بان تحليل انما تصور بين شيئين كان تحليل الزمان بين الشخص الواحد ايضاً  
 غير جائز ويدل لنقض المذكور وأما اذ بين بأنه لو جاز تحليل العدم بين شخص واحد لم يلزم  
 ان يكون النوع في كل نشأة شخصاً آخر فجاز ان يكون هذا الفرس مثلاً عين الفرس

الماضي بالشخص وتخلل العدم بينه بل جاز ان يكون عين افراس كثيرة متعاقبة او غير متعاقبة  
حتى يكون جميعا شتخصا واحدا تخلل العدم بينه وبينها ومن ابيّن انه ليس كذلك لم  
تمريده الدليل في تخلل العدم الزمان بين شخص واحد ولم يرد التقصّ قيل لا يخفى ان  
الذات مستمرة في زمان البقاء فلا يلزم تخلل الزمان بين الشئ ونفسه بل تخلله بين الشئ  
باعتبار وقوعه في الزمان الاول وبينه باعتبار وقوعه في الزمان الثاني لان السابق  
بالسبق الزماني واللاحق بذلك اللحق انما هو الزمان بالذات والشئ مع حصوله في  
الزمان بالواسطة لانفس الذات من حيث هي لانها مستمرة وفيه بحيث اذ لنا نقض  
ان يعتبر في اصل الدليل مثل التغير الذي اعتبره المستدل في صورة التقصّ ويقول  
تخلل العدم بين الشئ باعتبار وقوعه في الزمان الاول وبينه باعتبار وقوعه في الزمان  
الثالث ومثله جائز كما جوزه المعلق في صورة التقصّ انتهى الثالث ان لو جاز اعادة  
المعدوم بعينه اى بجميع عوارضه لم يشخصه لجاز اعادة وقته الاول لانه من جهتها ضرورة  
ان الموجود ببقيد كونه موجودا في هذا الوقت غير الموجود ببقيد كونه في ذلك الوقت الا ان  
باطل بل هو باطل اما اولافلا فضائه الى كون الشئ مبتدا من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ  
الا الموجود في وقته الاول وفي هذا رفع للتفرقة والامتيان بين المبتدأ والمعاد حيث كان  
شئ واحد مبتدأ من حيث كونه معادا او معاد من حيث كونه مبتدأ والامتيان بينهما بحسب العقل  
ضروري واما ثانيا فللزوم الحجج بين المتقابلين حيث صدق على شئ واحد في زمان واحد  
من جهة واحدة انه متبدأ او معاد لما اشترنا اليه من لزوم كونه مبتدأ من جهة كونه معادا واما  
ثالثا فلكونه منضميا الى التسلسل في الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المبتدأ والوقت  
المعاد بالمابية ولا بالوجود ولا شئ من العوارض والالامكين اعادة له بعينه بل بالقبليّة  
والبعديّة بان هذا في زمان سابق وذاك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان فيلزم  
اعادة لما ذكرنا وتيسر السلسل والجواب عن الجميع اولا بالنع باننا لا نسلم كون الوقت من

الأشخاص بالقطع بان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الذي كان بالأمس حتى ان من زعم  
 خلاف ذلك نسب الى السفسطة وما يقال من اننا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا  
 الزمان السابق فذلك تغاير بحسب الزمان والاعتبار وكون الخارج كيف ويدل عليه قصته  
 التلميذ المصر على التغاير الخارجي بناء على كون الوقت من الأشخاص مع استاذة ابى على حيث  
 قال ابو علي ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزم مني الجواب لاني غير من يباحثك وانت ايضا  
 غير من يباثني فثبت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع وان الوقت ليس  
 من الأشخاص قيل رأيت في الاسئلة التي سألتها بهيما عن الشيخ انه طلب الشيخ بالليل على  
 بقاء الذات في الانسان حتى يستدل به علي المجد فاجاب عنه بالرجوع الى الوجود ان الصحيح  
 ثم اورد بهيما على مسأله اخرى سمعها من الشيخ كذا ما فقال الشيخ في جوابه كيف تجعلني المسموع  
 منه مع تجويزك تبدل الذات وثانياً بانه ولو سلم كون الوقت من الأشخاص فلا نم ان  
 ما يوجد في الوقت الاول يكون المبدأ البتة وانما يلزم ذلك لو لم يكن الوقت ايضا  
 معاداً ولم يكن هو مسبوقاً بحدوث آخر وهذا ما يقال ان المبدأ هو الواقع اولاً لا الواقع في  
 الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانياً لا الواقع في الزمان الثاني فيندفع بهذا ما سوى  
 لزوم التسلسل في الزمان ويرفع لزوم التسلسل في الزمان بان الزمان عند الفاعلين  
 يجوز اعادة المعدوم امر اعتباري لا وجود له في الخارج فينقطع التسلسل فيه بانقطاع الاعتبار  
 الرابع لو امكن عود ما عدم لا مكن عود مثله معه لان حكم الامثال واحد وفيما لا يجوز لكن هذا  
 محال لانه لو اعيد هو مع مثله لما كانا متمازين لتساويهما في جميع الجهات والا لما كانا مثليين  
 فيلزم عدم الامتياز بين الاثنين وذلك محال وبعبارة اخرى لو امكن الاعادة وفرضنا  
 اعادة بعينه والله تعالى قادر على ايجاد مثله مستقلاً بلا شبهة فلنفرضه ايضا موجوداً مع ذلك  
 المعاد ووجه التمييز المعاد عن المستأنف ويلزم الاثنينية بدون الامتياز وهو ضروري  
 البطلان وبعبارة اخرى لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله من جميع وجوه الوجود



بدلائل معتدلة في وقت عادته فلم يبق فرق بين المعاد والمثل المتبدل لعدم وجود الفارق بينهما لتمامهما من جميع الوجوه كما مر والجواب انه ان اراد مبتدئ ما يشاركه في ماهيته وتخصصه فوجود المثل بهذا المعنى محتمل ويلزم منه ان تشخص شخصان تشخص واحد فيكون الشخص الواحد مشتركاً بينهما فلا يكون تشخصاً لان مقتضى التشخص التوحد المانع من الشك في مطلقاً ولو سلم فلم لا يجوز الامتياز بعوارض غير شخضية فان المعاد ما قد وجد ثم عدم المثل المتبدل اذ لا يكون كذلك وان اراد بالمثل ما يشاركه في الماهية فقط فلزم عدم الفرق ممنوع لجواز الامتياز بالعوارض الشخضية واحتمل عليه الصدر الشيرازي رحمه الله ان المراد بالمثل ما يشاركه في الماهية التوعيفية كما هو المصطلح ويلزم من فرض وقوعه بدلائل معتدلة في جميع الوجوه كما بيناه وهو انه لما لم يصح الاشتراك في العدد وقلوب جازا عادته لم يبق فرق بين المعاد ومثله المتبدل الواقع بدلائل معتدلة في سبب وقوع اى لا يكون شخصين اذ لا امتياز بينهما بالماهية ولو ازعمها بواسطة الماهية ولا باختلاف العوارض اذ باختلافها لا يتعد الشخص والا كان زيد مثلاً متعدداً باختلاف عوارضه بل كل موجود واحد بذاته مادام باقياً سواء تبدل عوارضه او لم يتبدل ولا بان يكون المعدودان متميزين ويكون ايجاد احدهما عادته دون الآخر لعدم الامتياز بين المعدومات وتوهمه التحقيق الدواني رحمه الله في الحواشي الجديدة بانه لو علم ذلك لزم عدم الامتياز بين الافراد المتماثلة مطلقاً لجريان ما ذكره فيها وايضاً لم لا يجوز ان يكون اختلافهما بسبب استعداد المادة باقياً وتزول عنه الصورة ثم تعود بصورة بعينها بسبب استعداد المادة لا عادتهما وان يكون اختلافهما بسبب ارض اخرى سوى الاستعداد قائمتهما بالمادة لا بذلك المعاد وان يكون اختلافهما بسبب اختلاف الاسباب فانه لم يشترط وقوع المتبدل بتلك الاسباب بعينها بل علم الحكم حيث قال في سبب وقوعه

### وثانية

قال الشيخ في التعليقات في بيان هذا المطلب اذا وجد الشيء وقتاً ما ثم لم يعد واستمر وجوده في وقت آخر وعلم كذلك وشوهد علم ان الوجود واحد واما اذا عدم فليكن الموجود السابق

١ وليكن المعاد الذي حدث ب وليكن الحدث الجديد ج وليكن ب كج في الحدث  
 والموضوع والزمان وغير ذلك ولا يخالفه الا في العدد فلا يتميز ب عن ج في استحقاق  
 ان يكون الف منسوباً اليه دون ج فان نسبة الف الى امرين متشابهين من كل وجه  
 الا في النسبة التي ينظر بل يمكن ان يختلف فيها او لا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا فليس ان يحل  
 لاحدهما اولى من يحل للآخر فان قيل انما هو اولى لب دون ج لانه كان لب  
 دون ج فهو نفس هذه النسبة واخذ المطلوب في بيان نفسه بل يقول انضم انما كان  
 كج بل اذا صح ذهب من يقول ان اشئ يوجد فيعدم من حيث هو موجود ويبقى من حيث  
 ذاته بعينه ذاتاً لم تفقد من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يقال لا عادة  
 الى ان يبطل عن وجوده اخرى وان لم يسلم ذلك ولم يحل للمعدم في حال العدم  
 ذات ثابتة لم يكن احد الحوادث مستحقاً لان يكون قد كان له الف وهو الوجود السابق  
 ودون الحادث الآخر بل اما ان يكون كل واحد منهما معاداً او لا يكون كل واحد منهما  
 معاداً واذا كان المحمولان اثنين لوجب ان يكون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه  
 مع الآخر فان استمر وجود واحد او ذاتاً ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد  
 القائم موجوداً او ذاتاً شيئاً واحداً بحسب اعتبار المحمولين شيئاً اثنين فاذا انفك استمراره  
 في نفسه ذاتاً واحدة بقي له الانبئية الصرفة لا غير ذلك كما قال المحقق الدواني رحمه الله  
 في الحواشي القديمة في تفسير كلام الشيخ وليس فيه استدلال على امتناع العود باتساع  
 الحكم على المعدم كما قرره المتأخرون وكيف يتصور من عاقل مثل هذا الاستدلال بل  
 محصاه ان العدم عبارة عن فقد الذات وبطلانها ولا يكون موضوع الوجودين والعدم  
 شيئاً واحداً لعدم انحفاظ وحدة الذات حال العدم فامتياز المعاد من المستأنف المنفرد  
 واختصاصه بصفة الاعادة ان كان كونه ثابتاً من حيث الذات في حال العدم  
 فهو باطل لان المعدم لا بهوية له وان كان كونه معروض الوجود او لا فهو عين النسبة

التي وقع النظر في امكانه وذلك غير متصور مع فقد الاستمرار لانه لو يجب الاثنية الصفة انتهى  
 فيجوز يمكن تطبيق الدليل الاول عليه من غير تكلف فان ظاهر قوله فلا يصح الحكم عليه بصحة  
 العودانه لا يصدق الحكم عليه بها فيندفع عنه تلك الازدادات البينة من المعارضة والنقض  
 الاجمالي ولين نعم بقي ان يقال المعلوم في الخارج يجوز ان يبقى في نفس الامر حسب الشئ  
 فيحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود ويندفع بان الوجود الذي بالحققة هو الهوية المكنتة  
 بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الموجود الخارجي بمعنى انها لا تجري عينه فليست لياها  
 مطلقاً بالفعل واعلم ان بعضهم لما عجزوا من اقامة البرهان على امتناع العود ذهب الى دعوى  
 اضرورة كافي على بن سينا وغيره من المتأخرين كما بينا آنفاً وقد ذكرنا جواز نقيضه والشئ مع جواز  
 نقيضه لا يكون ضرورياً وشروطه من المتأخرين لما رأوا حججهم رسيته وادلتهم ركيكة التجووا الى  
 تخصيص الدعوى وبطلانها لا كاشف بهوتهم وكسرتهم فقالوا الدعوى ان المعلوم لا يتبع  
 مع جميع عوارضه وهذا متفق عليه ومذهب الیه فان بعض العوارض لا تدخل في هويته  
 مثلاً القدر المعين والوقت المعين والوضع المعين وامثال هذه فعلي هذا لا يكون لنا ضرر اصلاً  
 ولما اضروا بان شخص بعد البعث يكون على وصف آخر في ارتفاع النزاع بل تضمن معواهم  
 لتجويز العود مع بعض العوارض وهو المدعى بما قد اتفق من الاستفادة لهذا  
 العبد الرجعي الى رحمة ربه ولى الافادة في تحقيق بحث الاعادة وهو وان تيراك  
 بحسب الظاهر طويلاً مطناً الا انه نظر الى المناشئ والمآخذ ليس الا قصير موجزاً

### شكوك وازاحات

اختلفوا في ماهية التصديق بل هو قسم من الادراك حقيقة ام لا بل لمج احقة وتوابعه فالذاهون  
 الى الاول هم الجمهور وهو الحق والرايون للثاني هم الذين يسمون انفسهم بالحققين ثم  
 هؤلاء بعد اتفاقهم على ان التصديق من لواحق العلم والادراك وتوابعه تفرقوا فيما بينهم  
 فبعضهم مالوا الى انه كيفية وراى الكيفية الادراكية مسماة بالعلم عارضة لما وبعدهم الى انه



ما يحكم به الفطرة وثباتها انه لو كان الازعان علما فحصل التصديق حقيق الشك لا ينحو  
لما ان يبقى الشك فلم يجمع الشك واليقين معا او يزول وهو ايضا باطل لان الاتفاقات  
بالنسبة والطرفين باق سجالا ومن البين استلزام الاتفاقات الى المدرك بقاء ادراكه  
فيترك ان لا يزول ورابعها بعد تسليم مقدمته وهي ان العلم والمعلوم متحدان بالذات  
متغايران باعتبار الحصول والقيام انه لو كان الازعان ادراكا لزم كونه متحدا مع المدعى  
بالذات والتالى باطل ضرورة ان المدعى انى متعلق الازعان هو النسبة او القضية  
فيكون احدهما بحسب حصوله في الذهن معلوما وبحسب القيام علما والوجود ان يشهد حصول  
علم النسبة والطرفين كثيرا مع عدم التصديق كما في الشك والوهم فاين الاتحاد فالمقدم  
مثله والملازمة بنيت بحكم المقدمة وبوجاهة على هذا التقدير يلزم كون الشئ الواحد عني متعلق  
التصديق متحدا بالذات مع الامور المختلفة الحقائق وهي الازعان والظن والشك والوهم  
والتمثيل بحكم المقدمة المذكورة وهو ايضا باطل بقى هنا شئ وهو انه لم يصحح التقسيم المشهور  
للعلم الى التصور والتصديق فنقول انه ليس تحقيق بل لا ينحو عن المسامحة وتعلم اطلاق التصديق  
على التصور والتصديق اطلاق المقارن على مقارن آخر او ارادوا به المصدق به كاداة الموجو  
عن الوجود او يقال ارادوا بعلم ما يطلق عليه لفظ العلم وقد اطلقوا لفظ العلم على ما يلحقه ايضا  
وكان لعلم مشترك لفظي بين الكيفية الادراكية وبين بعض لواحقه والتقسيم لتقسيم العين الى  
الذهيب والياصرة وغير ذلك كما قال الحق الطوسي في نقد الجدل كانهم قسموا السكا  
الى نفس الادراك والى ما يلحقه قسموا ما يلحقه الى ما يحمله محتملا للتصديق والتكذيب والى  
ما يحمله كذلك ونحو القسمين الاولين بالعلم والحواس عن الاول انه قد يطلق لفظ التصديق  
الحكم على متعلق التصديق ايضا والتصور على متعلق العلم فينقسم العلم الى تصور فقط والى تصور

[illegible][illegible]

مع تصديق وحكم وأيضا ان الاستدلال بقول الشيخ في قسمته العلم المتصور سافج واما  
تصور معه تصديق بعارضه قول الشيخ في النجاة وبرهان الشفاء كل علم المتصور يعني ما  
او تصديق وأيضا قال شراح المطالع ان مراد الشيخ ليس تقسيم العلم الى المتصور السافج  
والتصور معه التصديق بل المراد منه ان العلم يحصل على الوجهين وحصوله على الوجه الآخر  
ينافي ذلك فتدبر وعن الثاني باختيار الشق الاول يمنع استحالة كون المتأخر مبدءا لاكتشاف  
المتقدم ضرورة ان مرتبة المعلوم من حيث هي متقدمة على مرتبة العلم اعني الشئ من حيث  
الاكتشاف بالعارض الذي يبينه مع ان المتأخر لها هو مرتبة العلم مبدءا لاكتشاف المتقدم  
اعني مرتبة المعلوم وباختيار الشق الثاني يعني ان الاذعان مبدءا لاكتشاف امر خارج  
عن القضية وهو المحكي عنه على ما هو الحق عند المصنف من كون المحكي عنه متعلق التصديق  
لا غير ولوقت التصديق على امر خارج عن اجزاء التصديق انما يستحيل اذ كان ذلك الامر  
خارجا غير مقصود عن القضية والحكاية واذا ليس فليس وان علم فممنوع والبداية بابتهاية العلم  
عن الثالث باختيار الشق الثاني ان في صورة الشك قد تعلق بالنسبة نوعان من العلم  
احدهما تصور بالنسبة بما هي مرآة والثاني الشك والنسبة ملاحظة بالاول ودون الثاني  
فاذا حصل التصديق اتفنى الشك وقام التصديق مقامه والعلم الذي كان به الانكشافات  
بأق في كلا الحالين وعن الرابع بكلا وجهيه ان العلم حقيقة اعني هو الحالة الادراكية والصورة  
العلمية علم مسامحة مجازا والاتحاد مع المعلوم انما هو من خواص الثاني ودون الاول  
التراع في كون الاذعان قسما من العلم حقيقة انما هو في العلم يعني الاول ودون الثاني فلا يلزم على  
تفكير كون التصديق قسما حقيقة من العلم اتحادا مع النسبة والقضية واتحاد الامر الواحد مع الامور المختلفة أصلا

قد اسلفناك القول من ان الذاهبين الى كون التصديق من لواحق الادراك ثم منهم من ظن ان  
 كيفيته وراء الكيفية التي هو الادراك نعم هي عارضة لها القبة فاعلم انهم تشبهوا بدلائل الماويل

[illegible]

قال الخواص ان التصديق قابل للشدة والضعف فيكون كيفاً لا علماً اذ لو كان علماً لكان  
عبارة عن النسبة مع عوارض لكون النسبة معلومة ومتعلقة واتحاد العلم والمعلوم ومن  
المعلوم ان النسبة ولو اخذت مع عوارض لكونها من مقولة الاضافة لا يمكن ان تضعف للشدة  
والضعف اذ لا تندرج المائيتة الماخوذة من الاضافة وغيرها تحت مقولة الكيف في الجواب  
بان وجود التصديق لقبول الشدة والضعف ليس بسديد اذ الوجود غير قابل لها وقد يجاب  
بمنع استحالة قبول النسبة للشدة والضعف بل بها من عوارضها ايضا الثاني لو كان  
التصديق علماً لم يحصل عند حصول النسبة وانما للاتحاد العلم والمعلوم والثالث انه  
حق لبعض الاذكياء ان التصديق هو الكيفية الاذعانية وراء الكيفية الادراكية ليس  
اذا سمعنا قضية وادركنا بتمام اجزائها ثم اقمنا البرهان عليها لا يحصل لنا ادراك آخر  
بل يقرن بالادراك السابق حالة اخرى يسمى بالاذعان والقبول والالزام ان  
يكون شيئاً واحداً صورتان في الذهن ولا يخفى على من يرجع الى وجهه ان العلم حقيقة يحصل  
منه الاكشاف والاذعان ليس كذلك بل يحصل منه بعد الاكشاف كيفية اخرى للنفس في الجواب  
عن الثاني والثالث ان هذين الدليلين انما ينتضان حجة على ابطال كون التصديق علماً  
بمعنى الصورة ولا نزاع فيه واما على ابطال كونه قسماً من العلم الحقيقي اعني الحالة والكيفية الاذعانية  
فكلما هو ظاهر بل الكيفية الاذعانية التي نرسموها بانها عارضة للعلم بمعنى الصورة هي قسم لما هو  
علم حقيقة اعني مطلق الكيفية الادراكية فلا يلزم اتحاد العلم والمعلوم ولا حصول التصديق عند  
حصول النسبة ولا وجود الصورتين لشيء واحد وما قال ان العلم مبدئ الاكشاف والتصديق  
ليس كذلك فبديهي البطلان ضرورة انا اذا شكلنا في حدوث العالم مثلاً ثم ادعنا وصدقنا  
به فلا شك في انه قد اكشف لنا اكشافاً تاماً غلب اكشاف ضعيف فالتصديق قسم من العلم  
حقيقة كيف وهو من اقوى مراتب الاكشاف نعم انه ليس قسماً من العلم بمعنى الصورة وهو مطلق  
وباحرنا لك نظهر ان هذا الجواب يجري في الاول ايضا الرابع ان العلم مبدئ الاكشاف والتصديق

والتكذيب وكذا الظن والشك والوهم وغيره بالكميات تحصل بعده ما سمعت انهم يعبرون  
عن العلم بدانش بخلاف التصديق فانه يعبر عنه بغيره ويدل التكذيب بغيره لقبول ناكرون  
وعن الظن بجهان قوتى وعن الوهم بجهان سست وعن الشك بجهان اشتن ودون  
وكذا انظار ما فنده الكميات مغايرة للعلم بالذات وفى عدد ما من اقسامه مسامحة وجواب  
ما من كون التصديق ايضا مبدء الانكشاف بل من اقوى انحاء هذه التفسيرات  
وكذا كونه مغايرا بالذات للعلم بمعنى الصورة لا ياتي عن كونه قسما من العلم حقيقة اعنى الحالة  
والكيفية الادراكية الخامسة انه قال المحقق الطوسي فى نقد الحاصل ان التصديق والشك  
والوهم والتمنى ونحوها من لواحق الادراك كيف والاعتقاد والتسليم ليس صورته ولا  
قبول صورته بل امر يعرض للنفس بعد قيام الصورة عند نصب البرهان كما يعرض الشك  
عند طريقان شبيهة فلذا اشتهر فيما بينهم ان المشكوك بعد قيام الدليل مدعون والمدعون  
عند شبهة فى الدليل مشكوك انتهى وايضا قال فيه التصديق عندهم الحكم وحده من غير ان  
يدخل التصور فى مفهومه ودخل الجزئى فى الكل والتصديق هو الادراك المسافح وكانتم قسما لاسما  
الى نفس الادراك والى بالحقه قسموا بالحقه الى ما يجعله محتملا للتصديق والتكذيب والى  
ما لا يجعله كذلك كالميات اللاهقة من الامر والنهى والتمنى وغير ذلك وسموا القسمين الاولين  
بالعلم والجواب عنه بوجه احد ما ان كلامه هذا معارض بما قال فى الاساس حيث قال  
على وادراكى كما يشد چون آنرا اعتبار كننداد و حال خالى نباشد يا مجرد از حكم چه باثبات و چه نفي  
آنرا تصور گويند يا مقارن بكمي يا بنده باثبات يا نفي و آنرا تصديق خوانند و هذا الكلام يدل على  
واحدة على ان التصديق قسم من العلم والتاويل لنفسه وثانها ان كلامه لا يسمي فى نقد الحاصل  
ينفيان كون الاذعان قسما من العلم بمعنى الصورة كما هو لانزاع فيه لا كونه قسما من العلم  
حقيقة اعنى الحالة وثالثها انه قد اعترف فى كلامه الثانى من نقد الحاصل بان سموهم تصديق  
علما ولعله اراد بالادراك فيه العلم التصورى خاصة فان الادراك فى الاكثر يطلق عليه نعم



ما قال من العلوم ان في كلامه مسامحات صريحة فمن لا يكون له اطلاع بكلامه كيف يشتد كلامه  
على غيره ولو سلم ان ناقد المحصل حسب ان التصديق ليس له اعم من العلم فای حجة فی حسابان  
وان كان ثقة عند المتفلسفة لكن يعرض له حق فتيقوه بالضرورة البطلان بل المتناقضات التي يعارضها

فتاویٰ رضویہ

فذهب بعضهم إلى القائلين بكون الاذعان من لواحق الادراك الى انه فعل من افعال النفس لما ان  
الاذعان بغيره بالاسباب والسلب والاثبات والاضطرار والاسناد وغيره مما يدل على كونه فعلا  
وايضاً تصديق النبي صلى الله عليه وآله بما جاء به كلف به والمكلف به انما يكون فعلاً اختيارياً وايضاً ان الكافرين  
مع كونهم عالمين بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله لم يعلموا به لم يكن لهم مثقال ذرة خلاق من التصديق الايمان  
فلما ان التصديق شيء آخر وراء الانكشاف وهو ما يعجز به وورد في قوله تعالى والجواب عن الاول  
ان المتأنيب لا يقتض من التغيرات اللغوية قال في شرح لطلوع الحكم واليقين النسبية والاسناد وكلها  
عبارات والفاظ لا تقتضي ان ليس بها تأثير فعل بل اذعان وقبول النسبية وهو ادراك ان  
النسبية واقعة او ليست بواقعة فهو من مقولة الكيف وكيف لا وقضيت في الحكمة ان الافعال ليست  
اسباباً بموجدة للنتائج بل هي معدات للنفس لقبول صورها العقلية عن واهب الصور ولولا  
ان الحكم صورة ادراكية لما صح ذلك وعن الثاني ان الاذعان التصديق ليس الا كيفية ادراكية وتكون  
فعلاً اختيارياً رايانا هو باعتبار اشتغاله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع  
واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم  
واليقين ونحو ذلك وعن الثالث بان حصوله اي حصول هذا النحو من العلم الكفار ممنوع ولو علم في  
لبعض يكون كفره باعتبار محجوده باللسان استنكاره عن الاذعان وعدم رضائه بالايمان في كثير  
من المصدقين المقرين كيفما يصدر عنه من امارات الامكار وعلامات الاستنكار في التلويح  
وقال ان الاستفهام فعل فلا جرم يكون التصديق الذي هو موضعه ايضا فعلاً لا بشرط الاتحاد  
في الجنس النوعيين المتضادين فليس صحيح لان كون الاستفهام ضد التصديق ممنوع انما هو

[illegible]

التكذيبية هو علم وليس بفعل كما ان التصديق ايضا علم وليس بفعل وقد يعارض بان البديهة تشهد  
انه ليس فينا بعد الاستدلال مثلاً الا قبول النتيجة لا فعل من الافعال كيف ولا حاجة لنا في  
الافعال الاختيارية الى الاحتجاج وكيف يكون التصديق فعلاً اختيارياً وكل فعل اختياري يترتب  
بالتصديق بالغاية فيلزم الدور والتسلسل لكن يلزم على المعارض ان يكون الادعاء والتصديق  
افعالاً لا وهو كما ترى ولعل منشأ النزاع عن الحق للقاتلين يكون التصديق انفعالا انما هو هذا البيان  
كما يشهد به الوجدان وجوابه منع حصول قبول النتيجة في النفس بعد الاستدلال بل الحاصل فيها بعد  
انما هي الحالة الانجلائية الثالثة التي هي قسم من الحالة الادراكية اعني علوم حقيقة

### السياقة الثانية

قد اجمع الجمهور وكثير من المتأخرين لمحققين كثير المحققة بالهبة وشاح اطالع والسياسة وصاحب  
اسلم ومصنف ورجل العلوم واشرف الفضلاء وغيرهم على ان التصديق قسم من العلم كما ان التصديق ايضا  
قسم منه وهو الحق الا ان الجمهور قد زلوا شطرا عن سواء الصراط حيث جعلوا التصديق من اقسام العلم  
مع القول بان العلم هو الصورة المتحدة مع المعلوم كما ان الزاعمين بكونه من لواحق الادراك قد ضلوا  
ضللاً لا بعيد حيث عدوا التصديق والادعاء من لواحقه مع كون العلم عندهم حالة ادراكية متغيرة  
للمعلوم ووجه زلة الجمهور انه لا شك ان التصديق لا يحصل الا اذا زال الشك مثلاً بسبب نصب  
البرهان فمن البين ان الحاصل عند نصب البرهان بعد علم سائر اجزاء القضية ليس الا الحالة الانجلائية  
التي يعبر عنها باطمينان النفس وفي القارسية بكونه وايقناً فلو كان الادعاء علامة مضمرة  
الصورة يلزم ان يكون شيئاً واحداً صورتان في الذهن من نوع واحد وهو خلف وجه الضلال  
الفرقة الثانية انه لما سمعناك ان الحاصل بعد نصب البرهان ليس الا الحالة الواضحة ثبتت عندهم  
ان العلم حقيقة هو الحالة الادراكية التي بها يتكشف لمعلوم لا بصورة ولا قبولاً للنفس في المانع  
لكون التصديق قسم من العلم بهذا المعنى فمعنى قولهم ان التصديق من لواحقه وتوابعه ومن  
هنا ظهر ان النزاع بين الفريقين ليس لفظي بان من قال ان العلم حالة متغيرة للمعلوم ذهب الى

ان الاذعان ونحوه من الادراك ومن قال انه عين المعلوم وفسره بالصورة ذهبي الى انه من  
لواحق الصورة لان الجمهور جعلوا التصديق قسما من العلم وبهم القائلون بان العلم هو الصورة كما ان  
الفرق الثاني عدوه من اللواحق وبهم القائلون بالحالة المتغيرة للصورة نعم لو كان الامر بالعكس  
لكان النزاع اللفظي وجه التبية فالحق اصرح ج انه لو كان العلم حقيقة صورة متحدة مع المعلوم  
لكان الاذعان من لواحقه بلا ريب واذا قد بطل كون الصورة علما حقيقة بل ثبت ان ليس  
العلم حقيقة الا بحالة الادراك كما مرنا تحقيقه في محث العلم فلا جرم يكون الاذعان والتصديق  
قسما منه ضرورة ان الاذعان ايضا كيفية مبدأ لاكتشاف العالم يحصل عنه نصب البرهان  
فكيف لا يكون قسما من العلم حقيقة ويوافقه التغيير عن الاذعان والتصديق بادراك ان  
النسبة واقعة وليست بواقعة وتقسيم الى ان العلم المتصور والتصديق وليضده ما قال خیر  
الحقبة بالمرّة في الافق المبين المتصور والتصديق نوعان من الادراك مختلفان بحسب الحقيقة لا  
يتعلق فقط وتبعه صاحب السلم وقال الشيخ في قسم البرهان من الشفاء ان العلم البديهي ونظري  
قسما من تصديق والآخر التصور وفي الموجز الكبير العلم على وجهين تصور وتصديق وفي  
النجاة كل علم ومعرفة فالتصور والتصديق وفي التحفة العلامة والنسبة وكونه مستقيما ودرجات  
وورسدين وارتباطي تصور وانذار ومرتبة وارتباطي تصور كونه والتاويل  
في كل تكلف وعدول عن الظاهر قال العلامة تفتناز ان الحكم والاذعان ليس بفعل بل هو ادراك  
بوقوع النسبة او لا وقوعها بدلالة التضاف بالبراهنة والكسبية وفيه ما فيه ونعم ما استدلل عليه بحر  
العلوم قدس سره ان الحق عند المستبصرين والمقرر في مدارك المحققين ان الدليل انما هو علة  
للعلم بالحكم وليس بعد قيام البرهان الا الامر السمي بالاذعان فلو لم يكن داخل في جملة العلوم لصاحبا  
الدليل علة لا مرعا العلم فالحق ان الاذعان والتصديق نوع من العلم وليعلم ان هذه الادلة  
ليست مختصة بأشياء كون الاذعان فقط قسما من العلم بل جارية في الشك  
والظن والوهم والتخييل ونحوها ايضا وسياقي نبد ما يتعلق بهذا المقام

# تاسيسات وتاصيلات

لما قد استيقنت مما اسلفناك من البراهين القاطعة ان التصديق والادعان علم حقيقة لا من  
توابعه ولو اختلفت فكر شك ان الحكماء قالوا ببساطة التصديق وكونه نفس الاذعان والحكم وان كان  
متحققه مشروطاً بوجود تصورات اجزاء لقضيته فان كانت اجزاء لقضيته ثلثة كما هو عند القدماء  
كانت شروط التصديق ثلثة على رأي الحكماء اعني التصورات الثلثة للموضوع والمحمول والنسبة  
الثامة اخبرية لعمليّة او للمقدم والتالي والنسبة الثامة اخبرية الاتصالية او الانفصالية بينهما  
وان كانت اجزأؤها اربعة كما هو عند المتأخرين فشروطه ايضا اربعة وهو التصورات الاربعة  
للموضوع والمحمول والنسبة بين بين والوقوع واللا وقوع والمقدم والتالي والنسبة بين بين  
والنسبة الاتصالية او الانفصالية المبررة عنها بالوقوع واللا وقوع عند فهم في الشرطية فلا يكون  
في التصديق على رأي الحكماء الاحتمال واحد صحيح وان كان في شرطه اختلاف بحسب اختلاف  
اجزاء لقضيته اما التصديق على رأي الامام فله عدم كونه بسيطاً بل مركباً من الحكم وتصورات اجزاء  
القضيته وكونه قائماً بكون الحكم فعلاً فيتمثل فيه احتمالات كثيرة بحسب كون الحكم ادراكاً او فعلاً من  
افعال النفس بتبليث اجزاء لقضيته وترتيبها وذلك لان لقضيته لا تخلو اما ان يكون اجزأؤها ثلثة  
او اربعة على الاول فالحكم اعني الادعان اما ادراك او فعل من افعال النفس واذا كان فعلاً  
فتصور الموضوع والمحمول مما لا يرتاب في وجودها في حقيقة التصديق لكن تصور النسبة الثامة نفس  
الحكم كاجزأها ان للتصديق او شرطان له واحد هاجز والآخر شرط له فله اربعة وعلى التقادير  
فلكون الحكم فعلاً وقبيل المعلومات تصور الحكم اما جزأها للتصديق او شرط له ثمانية احتمالات  
ومعظم احتمال كون الحكم ادراكاً لتسعة فيتمثل في ثلث اجزاء لقضيته وعلى الثاني اى سبع اجزاء لقضيته فايضا لا تخلو  
اما ان يكون الحكم ادراكاً او فعلاً ثم اذا كان فعلاً فتصور النسبة بين بين تصورات الوقوع واللا وقوع الما جزأها  
للتصديق او شرطان له واحد هاجز والآخر شرط له فله اربعة وعلى التقادير فالحكم اما جزأها للتصديق او شرط له  
فاصل ثمانية وعلى التقادير كما فتصور الحكم ايضا اما جزأها لشرط فيصير ثلثة عشر احتمالاً ومعظم احتمال كون الحكم

اعلم ان النسبة  
الثامة اخبرية لعمليّة  
او للمقدم والتالي  
والنسبة الثامة  
اخبرية الاتصالية  
او الانفصالية  
بينها  
وان كانت  
اجزأؤها  
اربعة  
كما هو  
عند  
المتأخرين  
فشروطه  
ايضا  
اربعة  
وهو  
التصورات  
الاربعة  
للموضوع  
والمحمول  
والنسبة  
بين بين  
والوقوع  
واللا وقوع  
والمقدم  
والتالي  
والنسبة  
بين بين  
والنسبة  
الاتصالية  
او الانفصالية  
المبررة  
عنها  
بالوقوع  
واللا وقوع  
عند فهم  
في الشرطية  
فلا يكون  
في التصديق  
على رأي  
الحكماء  
الاحتمال  
واحد  
صحيح  
وان كان  
في شرطه  
اختلاف  
بحسب  
اختلاف  
اجزاء  
لقضيته  
اما  
التصديق  
على رأي  
الامام  
فله عدم  
كونه  
بسيطاً  
بل  
مركباً  
من  
الحكم  
وتصورات  
اجزاء  
القضيته  
وكونه  
قائماً  
بكون  
الحكم  
فعلاً  
فيتمثل  
فيه  
احتمالات  
كثيرة  
بحسب  
كون  
الحكم  
ادراكاً  
او  
فعلاً  
من  
افعال  
النفس  
بتبليث  
اجزاء  
لقضيته  
وترتيبها  
ذلك  
لان  
لقضيته  
لا  
تخلو  
اما  
ان  
يكون  
اجزأؤها  
ثلثة  
او  
اربعة  
على  
الاول  
فالحكم  
اعني  
الادعان  
اما  
ادراك  
او  
فعل  
من  
افعال  
النفس  
واذا  
كان  
فعلاً  
فتصور  
الموضوع  
والمحمول  
مما  
لا  
يرتاب  
في  
وجودها  
في  
حقيقة  
التصديق  
لكن  
تصور  
النسبة  
الثامة  
نفس  
الحكم  
كاجزأها  
ان  
للتصديق  
او  
شرطان  
له  
واحد  
هاجز  
والآخر  
شرط  
له  
فله  
اربعة  
وعلى  
التقادير  
فلكون  
الحكم  
فعلاً  
وقبيل  
المعلومات  
تصور  
الحكم  
اما  
جزأها  
للتصديق  
او  
شرط  
له  
ثمانية  
احتمالات  
ومعظم  
احتمال  
كون  
الحكم  
ادراكاً  
لتسعة  
فيتمثل  
في  
ثلث  
اجزاء  
لقضيته  
وعلى  
الثاني  
اي  
سبع  
اجزاء  
لقضيته  
فايضا  
لا  
تخلو  
اما  
ان  
يكون  
الحكم  
ادراكاً  
او  
فعلاً  
ثم  
اذا  
كان  
فعلاً  
فتصور  
النسبة  
بين  
بين  
تصورات  
الوقوع  
واللا  
وقوع  
الما  
جزأها  
للتصديق  
او  
شرطان  
له  
واحد  
هاجز  
والآخر  
شرط  
له  
فله  
اربعة  
وعلى  
التقادير  
فالحكم  
اما  
جزأها  
للتصديق  
او  
شرط  
له  
فاصل  
ثمانية  
وعلى  
التقادير  
كما  
فتصور  
الحكم  
ايضا  
اما  
جزأها  
لشرط  
فيصير  
ثلثة  
عشر  
احتمالاً  
ومعظم  
احتمال  
كون  
الحكم

اور اکاسبتہ عشر مجموع الاحتمالات تصدیق علی مذہب الامام ستہ و عشر و ان احتمالاً تم مہا کان الحکم  
 اور اکاسوا قلنا بتبلیث اجزاء القضية او ببعضها کان الفرق بین القضية لمعقولة والتصدیق اعتباراً  
 بالعلم والعلوم ففہومات اجزاء القضية فی الذہن من حیث ہی ہی تسمى القضية لمعقولة والعلوم باعتبار  
 تصدیقاً و ہذا یحقق فی احتمالین احدهما علی تقیید بتبلیث اجزاء القضية و کون الحکم اور اکا والاخر  
 علی تقدیر ترسیع اجزاء القضية و کون الحکم اور اکا قائم الاول صحیح بلاشبہ و ہوان کیون تصورات  
 الثلثة للموضوع والمحمول والنسبة التامة و ادراک ان النسبة واقعة اولیست بواقعة اعنی نفس  
 الحکم اجزاء للتصدیق والقیاس فیہ مع کون الفرق بین القضية لمعقولة والتصدیق ج اعتباراً یا ان  
 کیون اجزاء التصدیق اربعة لکون النسبة التامة درکة لعلمین احدهما تصوری تخیلی ای تصور  
 النسبة من حیث انہا رابطہ بین الموضوع والمحمول والاخر التصدیقی ای اور اکا بانہا واقعة  
 اولیست بواقعة نقص علیہ الشیخ والفاضل مرزا جان والفاضل اللامہوری و بحر العلوم و غیر  
 من المحققین الا ان المفہوم من کلام العلامة الرازی فی الرسالة اقطبیہ وبعض الاولیاء فی  
 حاشیہ علیہا و فی حواشی شرح المواقیف بعض شراح اسلم ان اجزاء التصدیق ج ثلثہ والوجه  
 غیر ظاہر لآلہم الا ان یقال ہذا بناء علی اتحاد العلم والعلوم والمعلومات ہنا ثلثہ لقرن تبلیث  
 اجزاء القضية فکذا العلوم او یقال ان احد علی النسبة التامة و ہو التصوری تخیلی لیس بدخلفہ  
 و فیہا ما فیہا یظہر علی المتدرج الاحتمال الاخر ایضاً صحیح لوسلم مذہب المتأخرین و ہوان کیون  
 اجزاء التصدیق تصورات الموضوع والمحمول والنسبة بین بین نفس الحکم بمعنی ادراک ان النسبة  
 واقعة اولیست بواقعة و ہو علم متعلق بالوقوع واللاوقوع ولا یحتاج بہ الا ہذا النحو من العلم المتأخر  
 فلا کیون مدرک الابدراک واحد بخلاف مذہب المحققین کما مر آنفاً و علی ہذا الاحتمال کیون اجزاء  
 التصدیق اربعة قطعاً لکون اجزاء معلومہ ایضاً اربعة و ہو القضية و علی ہذا یتیم کون الفرق بین  
 القضية لمعقولة والتصدیق اعتباراً بالعلم والعلوم بلاکلفہ و یتیم کان حکم فعلاً فان کان حکم جزاً  
 ایضاً للتصدیق کیون الفرق بین القضية لمعقولة والتصدیق ذاتی لا اعتباراً بالترکیب التصدیق ج









عن

و واضح ہو کہ یہ سب سے شیعہ معالج العلوم  
منتج مسائل منطقیہ و تحقیق و لائق عقلمیں  
عجیب بے مثال کتاب ہو کر شائع اسکے جامع علم و فن حضرت  
مولانا محمد حسن رحمۃ اللہ علیہ کی کل رس میں ہیں اسکے اور تصانیف بھی مثل  
تعلیقات شرح سلم العلوم قاضی مبارک و رسالہ تفریح و تہناتہ بالکلمۃ شیعہ  
صدر راو زو رقی الذہاب فی بحر المذہب و مباحثہ لزوم اللزوم بامولانا فضل  
خیر آبادی مرحوم و اصلوۃ احمدیہ و الکلمات الزکیہ و فی الاصول فی ابواب النحو  
و الفصول و دیگر آثار فارسی و اردو وغیرہ عنقریب طبع ہوئے ہیں اور آپ کے  
تعلیقات ارشید علامہ و سید حکیم مولانا محمد بن عزیز الحسن صواب و ام فیوض و المواہج  
یہ تصانیف بھی شرح خلاصہ کیدانی زبان عربی و تعلیقات میرزا و رسالہ و تعلیقات  
میرزا بدیع الجلال و شرح قصیدہ بردہ زبان عربی انشاء اللہ تعالیٰ جیسے کتابیں  
کو نقد و تنقید کی جیسا کہ اسے چکل آپ کے کتب طبعیہ کا درس کلیات معانی  
میں طلبہ کو فائدہ پہنچاتا ہو اور ہر ایک آپ کے فیض تعلیم سے روزانہ علم  
سزا کا مقصد چھوڑتا ہو اللہم زد و زد بے پناہ فیض علاوہ عام  
تیس جو صاحب اس کتاب فقہ تصاب کو لیتا ہیں حسب  
نشان مغربہ عنوان خلاصہ ارشید و مفہوم علیہ الرحمہ  
بلکہ افسوس سے ہم قریب کیجئے گا کہ ان

آسی محمد عبدالحی برہی



DUE DATE

~~19~~

01-1

ح ٢٢٤ شرح

٥٢٠٤

١٦٠

منهاج المراجع شرح خارج العلم

DATE

NO.

DATE

NO.
